

علم اجتماع
FIFA WORLD CUP
Qatar2022
24.11.2022
إيفا إيلوز
حميميّات باردة
تشكيل الرأسمالية العاطفية
@ketab_n
ترجمة: كريم محمد
صفحة
7

Cold Intimacies:

The Making of Emotional Capitalism

Eva Illouz

حميمّيات باردة:

تشكيل الرأسماليّة العاطفيّة

تأليف

إيفا اللوز

ترجمة: كريم محمد





الكتاب

حميميّات باردة

المؤلف

إيفا اللوز

الطّبعة الأولى: 2021

التّرقيم الدّوليّ

978-603-91630-1-5

رقم الإيداع

1442/10062

E-mail : admin@page-7.com

Website : www.page-7.com

Tel.: (00966)583210696

العنوان: الجبيل، شارع مشهور،

المملكة العربيّة السّعوديّة

إلى إلهانان......

المحتويات

اعتراف وامتنان 7

1- بزوغ الإنسان العاطفيّ 9

فرويد ومحاضرات كلارك 15

إعادة تشكيل المخيال الشركاتيّ 23

أسلوب عاطفيٌّ جديد 30

الأخلاقيّات التواصليّة بصفتها روح الشركة 32

ورود الأسرة الحديثة وأشواكها: تدخّل علماء النّفس في الزواج 41

خاتمة 57

2- المعاناة والحقول العاطفيّة ورأس المال العاطفيّ 61

مقدّمة 61

سرديّة تحقيق الذات 65

المجالات العاطفيّة والهابيتوس العاطفيّ 91

براغماتيّات علم النّفس 97

خاتمة 103

3- شبكات رومانسيّة 107

صبغ الإنترنت بصبغة رومانسيّة 109

مقابلات افتراضيّة 110

التمثيل الأنطولوجيّ للذات 114

التنميط والتكرار 119

الاستيهام وخيبة الأمل 135

خاتمة: نقلة مكيافيليّة جديدة 151

اعتراف وامتنان

قليلةٌ هي الكتب التي تدين بوجودها إلى مُبادرة شخصٍ واحد. هذا الكتاب واحدٌ منها. فحين دعاني أكسيل هونيث (Axel Honneth) لإلقاء مُحاضرات أدرونو في فرانكفورت، أجبرني على التوقّف والتفكير مرّة ثانية فيما كنتُ أشتغلُ عليه إذّاكَ، أي دور علم النفس في تشكيل الإطارات الثقافيّة العاديّة لرجال الطبقة الوسطى ونسائها في كثيرٍ من أنحاء العالم المُعاصر. وقد أعدتُ قراءة النظريّات النقديّة، وبتُّ مُدركةً بفطنةٍ متجدّدة بأنّ التقليد الطويل للنظريّة النقديّة، من ثيودور أدورنو (Theodor Adorno) إلى أكسيل هونيث مرورًا بهابرماس (Habermas)، لم يُتجاوَز بعدُ في مقدرته على فهم النزعات المتضاربة التي تعمل عملَها في الحداثة. إنّ الرؤية الفكريّة الهائلة لأكسيل هونيث، وسخاءَه وطاقته التي لا تلين إنّما تقفُ وراء تأليف هذا الكتاب بصورة جليّة لا لبس فيها.

وأتوّجهُ من كلّ قلبي بالشكر إلى فيفيانا زيليزر (Viviana Zelizer) على إتاحتها منصب زائر في قسم السوسيولوجيا في جامعة برنستون؛ وهي الفترة التي خلالها كتبتُ هذه المحاضرات. كما أتوجّه بعميق امتناني إلى أمناء المكتبات المرحين والأكفاء في معهد الدراسات المُتقدّمة. قرأت بياتريس سميدلي (Beatrice Smedley) الفصول الثلاثة كلّها، وقدّمت بفضل لُطفها الاستثنائيّ وذهنها المتوقّد الشيء الكثير للتفكير في الفصول وتحسينها. كما ساهمَ في هذا الكتاب اشتغالُ كارول كيدرون (Carol Kidron) حول موضوعة الصّدمة

(trauma)، بالإضافة إلى تبصّراتها النقديّة. ويجب هنا شُكر إيتان ويلف (Eitan Wilf) على قراءته المخطوطة وتقديمه المشورة، بصراحته المُعتادة وانتقاداته الحادّة وإضافاته البيوغرافيّة الحصيفة. وقدّم ليور فلوم (Lior Flum) مساعدة ثمينة في السير الصعب أحيانًا لجعل الكتاب يظهر في صورة أنيقة.

وأشكرُ من صميم قلبي سارة دانسي (Sarah Dancy)، وإيما هاتشينسون (Emma Hutchinson)، وجيل فيرجسون (Gail Ferguson) في دار نشر (Polity) على دقّتهم ومهنيّتهم ولطفهم.

وفي النهاية، أهدي هذا الكتاب زوجي وصديقي الحميم، إلهانان (Elchanan)، الذي قام بأكثر ممّا عليه في قراءة الكتاب ونقده ومناقشته، وقضى وقتًا طويلًا مُستمعًا إلى كثيرٍ من التردّدات الحائرة، وقاسمني لحظات من سعادة اللاتفكير.

إيفا إيلوز

1

بزوغ الإنسان العاطفيّ

فكّر السوسيولوجيّون في الحداثة، بصورة تقليديّة، من حيث حلول الرأسماليّة، وصعود المؤسّسات الديمقراطيّة السياسيّة، أو من حيث القوّة الأخلاقيّة لفكرة الفردانيّة، بيد أنّهم لم يلتفتوا كثيرًا إلى حقيقة أنّه إلى جانب المفاهيم المألوفة لفائض القيمة والاستغلال والعقلنة ونزع السّحر أو تقسيم العمل، فإنّ كثيرًا من السرديّات السوسيولوجيّة الكُبرى للحداثة قد تضمّنت، بصورةٍ ثانويّة، على قصّة أخرى: ألا وهي توصيفات أو تصورات مجيء الحداثة من حيث العواطف. لنأخذ قليلًا من الأمثلة الصارخة والتي لا يُلقى لها بال، فإيتيقا فيبر البروتستانتيّة تنطوي، في لُبّها، على أطروحة حول دور العواطف في الفعل الاقتصاديّ؛ لأنّ القلق الذي تحثّه ألوهيّة مبهمة يقعُ في قلب النشاط المسعور لرائد الأعمال الرأسماليّ[1]. كما تضمّن الاغتراب عند ماركس -الذي كان مركزيًّا في تفسير علاقة العامل بصيرورة العمل وإنتاجه- على إيحاءاتٍ عاطفيّة قويّة، كما الحال حينما ناقشَ ماركس، في كتابه **المخطوطات الاقتصاديّة والفلسفيّة**، العمل المُغترب بوصفه فقدان للواقع؛ فقدان الصّلة بالموضوع، على حدّ تعبيره[2]. وعندما استُحوذَ على

(1) - Weber, Max, 1958, The Protestant Ethic and the Spirit of Capital- ism, New York: Charles Scribner's Sons.

(2) - See Marx, Karl, 1904, "Estranged Labor," in Dirk J. Struik (ed.), The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, New York: Inter-national Publishing.

«اغتراب» ماركس -وحُرِّفَ- على يد الثقافة الشعبيّة، فأغلبُ الظّنِّ أنَّ ذلك قد حصل بسبب آثاره العاطفيّة المترتبة عليه: فالحداثة والرأسماليّة كانتا مغتربتين بمعنى أنهما خلقا شكلًا من الخَدر العاطفيّ الذي عزلَ الناس عن بعضهم البعض، وعن مجتمعهم، وعن ذواتهم العميقة. أو مازلنا نستحضر توصيف جورج زيمل الشهير للمتروبوليات التي تنطوي على اعتبارٍ للحياة العاطفيّة. إذ بالنسبة إلى زيمل، تخلقُ الحياةُ الحَضَريّة دفْقًا لا نهائيًا من التحفيزات العصبيّة وتقف نقيضًا لحياة المدن الصغيرة التي تقوم على العلاقات العاطفيّة. فالموقف الحديث النموذجيّ، وفقًا لزيمل، هو موقف «التخمة»؛ أي مزيج من الاحتياط والبرودة واللامبالاة، ويضيف زيمل أنّه دائمًا ما يكون واقعًا في خطر التحوّل إلى الكراهيّة[3]. وأخيرًا، فإنّ سوسيولوجيا دوركايم -ربّما بشكلٍ مفاجئ بالنسبة إلى الكانطيّ الجديد الذي كانَه- مهتمّة بالعواطف بجلاء لا يخفى. وبالفعل، فـ «التضامن»، وهو الركيزة الأساسيّة لسوسيولوجيا دوركايم، ليس سوى حزمة من العواطف التي تربطُ الفاعلين الاجتماعيين برموز المجتمع المركزيّة (ما يُطلق عليه دوركايم «الفوران» في كتابه **الأشكال الأوليّة للحياة الدّينيّة**)[4]. (زعم دوركايم ومارسيل موس، في ختام التصنيفات الرمزيّة[5]، بأنّ التصنيفات الرمزيّة - الكيانات المعرفيّة بامتياز- لها دورٌ عاطفيّ). بل وكانت رؤية دوركايم للحداثة أكثر انهمامًا بالعواطف على نحو مباشر، حيث سعى محاولًا أن يفهم كيف ما يزال المجتمع الحديث «مترابطًا[6]»، مع كون التمايز الاجتماعيّ للمجتمعات الحديثة مُفتقرًا إلى الحَميّة العاطفيّة.

إنّ وجهة نظري واضحة بما يكفي، ولستُ بحاجة إلى تفصيلها: السرديّات

---

(3) - Simmel, Georg, 1950, "The Metropolis and Mental Life," in K. Wolff (ed.), The Sociology of Georg Simmel, New York: Free Press.

(4) - Durkheim, Emile, 1969, Elementary Forms of Religious Life, New York: Free Press.

(5) - Durkheim, Emile and Marcel Mauss, 1963, Primitive Classi- fication. London: Cohen & West.

(6) - Durkheim, Emile, 1964, The Division of Labor in Society, New York: Free Press.

السوسيولوجيّة المُعتمَدة للحداثة، بلا وعي، تنطوي إن لم يكن على نظريّة تامّة عن العواطف، فعلى الأقل تتضمّن إحالاتٍ شتّى إليها: فالقلق، والحبّ، والتنافسيّة، واللامبالاة، والإثم كلّها حاضرة في معظم السرديّات التاريخيّة والسوسيولوجيّة للتمزّقات التي أفضت إلى الحقبة الحديثة، في حال وقفنا فقط عند القشور[7]. والحال أنّ ادّعائي الواسع في هذا الكتاب هو أنّه حينما نستعيدُ هذا البُعد غير الخفيّ إلى حدٍّ ما للحداثة، فإنّ التحليلات المعياريّة لما يُشكّل الذات والهويّة الحديثتيْن، وللانقسام بين العموميّ-والخصوصيّ، ومفصلتها للتقسيمات الجندريّة، تصبح مغايرة بصورة جديّة.

لكن، لربّما تسألون، ولمَ علينا أن نقوم بذلك؟ ألَن يُبخِّس التركيز على مثل هذه التجربة الشخصيّة، واللامرئيّة، والذاتيّة للغاية باعتبارها «عاطفة» من صَنعة السوسيولوجيا، التي تهتمّ، أولًا وآخرًا، بالأخصّ بالانتظاميّات الموضوعيّة، والفعل المُنمذَج، والمؤسّسات ذات النطاق الواسع؟ بمعنى آخر؛ لماذا علينا أن نهتمّ ونعتني بمقولةٍ اشتغلت السوسيولوجيا بدونها لردحٍ من الزمن بشكل جيّد؟ أعتقدُ أنّ هناك عددًا غير قليل من الأسباب[8]/[9].

إنّ العاطفة، بما هي كذلك، ليست فعلًا (action)، إنّما هي الطاقة الجوّانيّة التي تحثّنا نحو فعلٍ ما، وهي ما تمنح «مزاجًا» أو «تلوينًا» معيّنًا لفعلٍ ما. ومن ثمّ، يمكن تعريف العاطفة على أنّها الجانب «المُحمَّل بالطاقة» من الفعل، حيث تُفهَم الطاقة على أنّها تتضمّن، في وقتٍ واحد، على الإدراك والتأثير والتقييم والتحفيز والجسد[10]/[11]. وبصرف النظر عن كون العواطف ما قبل اجتماعيّة أو ما قبل

(7) - بالطبع لا تلعبُ العواطفُ الدور نفسَه في مختلف الأُطر السوسيولوجيّة؛ لكني نقطتي ههنا هي أنّها تقوم بلعب دور ما.

(8) - McCarthy, Doyle E., 1994, "The Social Construction of Emo- tions: New Directions from Culture Theory," Social Perspec- tives on Emotion 2: 267–79.

(9) McCarthy, Doyle E., 2002, "The Emotions: Senses of the Modern Self," Osterreichische Zeitschrift für Soziologie 27: 30–49.

(10) Nussbaum, Martha C., 2001, Upheavals of Thought: The Intel- ligence of Emotions,

ثقافيّة، فإنّها معانٍ ثقافيّة أو علاقات اجتماعيّة مؤتلفة معًا بشكل لا يقبل الانفصال، وهذا التآلف هو ما يمنحها قدرتها على تنشيط الفعل. وما يجعل العاطفة تكتنزُ هذه «الطاقة» هو حقيقة أنّها تعتني على الدوام بالذات وعلاقة الذات بالآخرين المُموقعين ثقافيًّا. فعندما تخبرني «لقد تأخرتَ مرّة أخرى»، فما سأشعرُ به سواء أكان خجلًا أو غضبًا أو ذنبًا سيعتمدُ غالبًا حصرًا على علاقتي بك. فملاحظة مديري على أنّني أحضر متأخرًا ربما تخجلني، وربّما تغضبني ملاحظة صديقي، لكن إذا كان طفلي ينتظرني في المدرسة؛ فمن المرجّح أن ذلك سيشعرني بالذنب. إنّ العاطفة كيانٌ نفسانيّ بالتأكيد، لكنّها في الوقت نفسه ليست أقلّ من كيان ثقافيّ واجتماعيّ بل وربّما أكبر من ذلك: فنحن، من خلال العاطفة، نَسنّ تعريفاتٍ للشخصيّة (personhood) مثلما يُعبَّر عنها في علاقات ملموسة وفوريّة ولكنّها دائمًا علاقات مُحدّدة اجتماعيًّا وثقافيًّا. وبالتالي، أودّ القول إنّ العواطف هي معانٍ ثقافيّة وعلاقات اجتماعيّة متآلفة معًا للغاية، وهذا التآلف المُحكَم هو ما يمنحها طابعها الطاقيّ ومن ثمّ طابعها ما قبل الانعكاسيّ، وفي أحيانٍ كثيرة طابعها شبه الواعي. فالعواطف هي جوانب مُستبطنَة وغير انعكاسيّة للفعل، لكن ذلك ليس بسبب أنّها لا تحتوي على ما يكفي من الثقافة والمجتمع بداخلها، بل بالأحرى لأنّها تنطوي على الكثير منهما.

لهذا السبب؛ فإنّ السوسيولوجيا الهرمنيوطيقيّة التي تريد أن تفهمَ الفعلَ الاجتماعيّ «من داخله» لا تستطيع القيام بذلك دون أن تصرف الانتباه، بشكل كافٍ، للتلوين العاطفيّ للفعل، ولما يحرّكه فعليًّا.

تمتلكُ العواطف أهميّة جوهريّة أخرى للسوسيولوجيا: حيث إنّ كثيرًا من الترتيبات الاجتماعيّة هي أيضًا ترتيبات عاطفيّة. ومن السخافةِ أن نقول إنّ أكثر

Cambridge: Cambridge University Press.

(11) Rosaldo, M., 1984, "Toward an Anthropology of Self and Feeling," in R. Schweder and R. LeVine (eds.), Culture Theory: Essays in Mind, Self, and Emotion, Cambridge: Cambridge Uni- versity Press, pp. 136–57.

التقسيمات والتفرقات أساسيّة التي تُنظّم أغلب المجتمعاتِ حول العالم -بين الرجال والنّساء- تقوم على الثقافات العاطفيّة (وتعيد إنتاج نفسها من خلالها)[12]. فأنْ تكون رجلًا ذا شخصيّة، يقتضي عليك أن تُظهر شجاعةً وعقلانيّةً باردةً وعدوانيّة منضبطة. ومن ناحيةٍ أخرى، تتطلّب الأنثويّة اللطفَ والشفقةَ والابتهاج. إنّ التراتبيّة الاجتماعيّة التي تُنتجها التقسيمات الجندريّة تتضمّن تقسيمات عاطفيّة ضمنيّة بدونها لن يستطيع الرجال والنساء أن يعيدوا إنتاج أدوارهم وهويّاتهم. وتنتجُ هذه التقسيماتُ بدورها تراتبيّات عاطفيّة، حيث العقلانيّة الباردة عادةً ما تُعتبَر ذات موثوقيّة، وموضوعيّةً، ومهنيّة أكثر من الشفقةِ على سبيل المثال. فمثلًا، إنّ النموذج المثاليّ للموضوعيّة الذي يهيمنُ على تصوّرنا للأخبار أو العدالة (العمياء) إنّما يفترضُ سلفًا مثل هذه الممارسة الذَّكَرِيّة ونموذجًا لضبط النّفس العاطفيّ. ومن ثمّ، يتمّ تنظيم العواطف بصورة تراتبيّة، وهذا النّوع من التراتبيّة العاطفيّة، بدوره، يُنظِّمُ ضمنيًّا ترتيبات اجتماعيّة وأخلاقيّة.

يتمثّل زعمي في أنّ تشكيل الرأسماليّة سار يدًا بيدٍ مع تشكيل ثقافة عاطفيّة مُخصَّصة بشكلٍ مكثّف، وأنّه حينما نركّز على هذا البُعد من الرأسماليّة -أي على عواطفها، إذا جاز التعبير- فإنّنا قد نكون في موضعٍ يسمح لنا بتعرية نظام آخر في التنظيم الاجتماعيّ للرأسماليّة. وأوضّح في هذه المحاضرة الأولى أنّه عندما ننظرُ إلى العواطف على أنّها خصائص أساسيّة في قصّة الرأسماليّة والحداثة، فإنّ التقسيم المُعتاد بين مجال عامّ لا-عاطفيّ (a-emotional) والمجال الخاصّ المُترَع بالعواطف سيشرع في التلاشي، حيث يصبحُ واضحًا أنّه على مدار القرن العشرين، أُجبر الرجال والنساء من الطبقةِ الوسطى على التركيز بصورة مكثّفة على حياتهم

(12) Abu-Lughod, Lila and Catherine A. Lutz, 1990, "Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life," in Catherine A. Lutz and Lila Abu-Lughod (eds.), *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–23; Shields, Stephanie, Keith Oatley and Antony Manstead, 2002, *Speaking from the Heart: Gender and the Social Meaning of Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press.

العاطفيّة، سواء في مكان العمل أو في الأسرة، باستخدام تقانات مماثلة لإبراز الذات وعلاقتها بالآخرين. والحال أنّ هذه الثقافة الجديدة للعاطفيّة (emotionality) لا تعني أننا قد جُرِرنا إلى داخل قوقعة الحياة الخاصّة[13]، كما يخشى النّقاد التوكفيليين*؛ بل على النقيض تمامًا، لم يحدث قطّ أن الذات الخاصّة قد أُدِّيَت وسُخرت بشكلٍ عموميّ لخطابات وقيم المجالَيْن الاقتصاديّ والسياسيّ. وتستكشف المحاضرةُ الثانية بشكل أكبر السُّبل التي أصبحت فيها الهويّة الحديثة بالفعل تؤدي دورها بشكلٍ عموميّ داخل تنويعة من المواقع الاجتماعيّة من خلال سرديّة تجمع بين التطلُّع لتحقيق الذات مع الادّعاء بالمعاناة العاطفيّة. إنّ انتشار هذه السرديّة واستمراريّتها، والتي قد نسمّيها اختصارًا بـ سرديّة الاعتراف، متّصل بالمصالح الماديّة والمثاليّة لمجموعة متنوعة من المجموعات الاجتماعيّة التي تعمل داخل السّوق، في مجتمعٍ مدنيّ، وضمن الحدود المؤسّساتيّة للدولة. وفي المحاضرة الثالثة، أوضّحُ كيف أنّ سيرورة تحويل الذات إلى مسألة عاطفيّة وعموميّة إنّما تجدُ أقوى تعبير لها في تكنولوجيا الإنترنت، تلك التكنولوجيا التي تفترضُ سلفًا وتُحْدِثُ ذاتًا عاطفيّة عموميّة، بل إنّها في واقع الحال تجعل حتى الذات العاطفيّة العموميّة سابقةً على التفاعلات الخاصّة وتشكّل هذه التفاعلات.

وعلى الرّغم من أنّه يمكن قراءة كلّ محاضرة على حدةٍ، إلّا أن هناك رابطًا عضويًّا بينهم وتواليًا تراكميًّا تجاه الهدف الرئيس للمحاضرات الثلاث هذه، ألا وهو رسم معالم لما أسمّيه بـ الرأسماليّة العاطفيّة. إنّ الرأسماليّة العاطفيّة هي ثقافة تشكّل فيها الخطابات والممارسات العاطفيّة والاقتصاديّة بعضَها البعض بالتبادل،

---

(13) Coontz, Stephanie, 1988, The Social Origins of Private Life: A History of American Families, 1600–1900, New York: Verso Books. See Bellah, R., R. Madsen, W. Sullivan, A. Swidler, and S. Tipson, 1985, Habits of the Heart: Individualism and Com- mitment in American Life, Berkeley: University of California Press; or Lasch, C., 1984, The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times, New York: W. W. Norton, من أجل أمثلة كلاسيكيّة لمثل هذه المواقف.

* نسبةً إلى توكفيل [المترجم]

وبالتالي يحصل إنتاج لما أنظرُ إليه أنا بأنّه حركة واسعة وكاسحة يغدو التأثير فيها جانبًا جوهريًّا للسّلوك الاقتصاديّ، وفيها تتبع الحياةُ العاطفيّة -سيّما حياة الطبقات الوسطى- منطق العلاقات والتبادلات الاقتصاديّة. إنّ تيمات «العقلنة» و«التسليع» (للعواطف) هي موضوعات متكرّرة تشغل المحاضرات الثلاث لا محالة. بيد أنّ تحليلي ليس بماركسيّ أو فيبريّ من حيث إنّني لا أفترضُ سلفًا بأنّ الاقتصاد أو العواطف يمكن (أو يجب) فصلهما عن بعضهما البعض[14]. ففي الواقع، كما أوضّح، تقوم الحصيلة الثقافيّة المرتكزة على السوق بتشكيل وتوجيه العلاقات العاطفية والبين شخصيّة؛ في حين أنّ العلاقات البين شخصيّة هي بؤرة العلاقات الاقتصاديّة. وبصورة أكثر دقّة، تصبحُ حصيلة السّوق متضافرةً مع لغة علم النفس، وتقدّمان، معًا، تقاناتٍ ومعانيَ جديدةً لصوْغ أشكالٍ جديدة من التواصل الاجتماعيّ (sociability). سأختبرُ، في القسم التالي، كيف ظهر هذا النوع الجديد من التواصل الاجتماعيّ وما هي دلالاته العاطفيّة (التخييليّة) الأساسيّة.

فرويد ومحاضرات كلارك

إذا كان عليّ أن أنسى مهنتي كسوسيولوجيّة ثقافيّة وكذا شكوكي العميقة حيال التواريخ المخصّصة للمنعطفات الثقافيّة الكبرى، وإذا كنتُ مع ذلك مُجبرَة على اختيار تاريخ يمثّل تحوّل الثقافة العاطفيّة الأميركيّة؛ فسأختارُ عام ١٩٠٩، ذلك العام الذي ألقى فيه سيجموند فرويد (Sigmund Freud) محاضرات في جامعة كلارك. ففي خمس محاضرات واسعة النطاق، قدّم فرويد أمام جمهورٍ مُنتقى الأفكار المحوريّة للتحليل النفسيّ، أو على أيّة حال تلك الأفكار التي تجدُ صوتًا مدويًا في الثقافة الشعبيّة الأميركيّة؛ مثل زلّات اللّسان، ودور اللاوعي في تحديد

(14) انظر Zelizer, Viviana, 1994, The Social Meaning of Money, New York: Basic Books.

مصيرنا، ومركزيّة الأحلام بالنسبة إلى الحياة النفسيّة، والطابع الجنسيّ لمعظم رغباتنا، والأسرة باعتبارها منشأ أنفسنا والسبب النهائيّ لباثولوجياتها. وإنّه لمن الغريب أنّ كثيرًا من التحليلات الاجتماعيّة والتاريخيّة قد قدّمت لنا تصوّرات مفصّلة ومتطورة للتحليل النفسيّ من حيث أصوله الفكريّة[15]، أو من حيث أثره على التصوّرات الثقافيّة للذات، أو من حيث علاقته بالأفكار العلميّة، بيد أنّها أغفلت حقيقة بسيطة وساطعة؛ ألا وهي أنّ التحليل النفسيّ والتنويعة الواسعة للنظريّات المنشقة عنه التي لحقته بخصوص النفس كان لهما، بالجُملة، مهمّة أساسيّة في إعادة تشكيل الحياة العاطفيّة (رغم أنّ التحليل النفسيّ وهذه النظريات بَدَيا بالطبع معنيّين فحسب بتحليلها). وبشكل أكثر دقّة، فإنّ الخيوط العديدة والمتنوّعة لعلم النّفس السريريّ -الفرويديّة، وفسيولوجيا الإيجو، والإنسانويّة، ونظريّة العلاقة بالموضوع- شكّلت ما أقترحُ تسميته بـ النّموذج العاطفيّ الجديد -النموذج العاطفيّ العِلاجيّ- والذي سيطرَ على المشهد الثقافيّ الأميركيّ على مدار القرن العشرين.

ما هو «النموذج العاطفيّ»؟ تشيرُ سوزان لانغر (Susanne Langer) في كتابها الشهير **الفلسفة بمدخل جديد** (*Philosophy in a New Key*) إلى أنّ لكلّ عصر في تاريخ الفلسفة «انهماكه الخاصّ...» وأنّ «نّمط التعاطي مع المشكلات» -ما تسمّيه لانغر بالـ«تقانة»- لا ما تدور حوله المشكلات «هو ما ينسبها إلى عصرٍ ما[16]». وأنا أستعمل مصطلح النموذج العاطفيّ العِلاجيّ (therapeutic emotional style) للإشارة إلى السُّبل التي أضحت بها ثقافة القرن العشرين «مَنهمكة» بالحياة العاطفيّة -وبالإيتيولوجيا والمورفولوجيا الخاصّتين بها-،

---

(15) Chertok, Leon and Raymond de Saussure, 1979, The Therapeu- tic Revolution: From Mesmer to Freud, New York: Brunner/ Mazel Publishers; Ellenberger, Henry F., 1970, The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psy- chiatry, New York: Basic Books.

(16) Langer, Susanne K., 1976, Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art, Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 3.

وابتكرت «تقانات» معيّنة -لسانيّة، وعلميّة، وتفاعليّة- لفهم هذه العواطف وإدراتها[17]. لقد شُكِّلَ النموذج العاطفيّ الحديث في الغالب (إن لم يكن حصرًا) عن طريق لغة العلاج التي بزغت في حقبةٍ قصيرةٍ نسبيًا تمتدّ من الحرب العالميّة الأولى إلى الحرب العالميّة الثانية. وعلى حدّ تعبير يورغن هابرماس، إذا كانت «نهاية القرن التاسع عشر شهدت حقلًا يبزغ [التحليل النّفسيّ]، بوصفه عمل شخصٍ واحد بالمقام الأوّل ... [هو فرويد][18]»، فلي أن أضيف بأنّ هذا الحقل سرعان ما أصبحَ أكثر من كونه حقلًا، أي لُحمة متخصّصة من المعرفة. فقد مثّل وضعًا جديدًا من الممارسات الثقافيّة التي قامت، بسبب كونها في مكانة متميّزة من تموقعها في حقل الإنتاج المعرفيّ وكذلك ضمن المجاليْن التوأميْن للثقافيتن النخبويّة والشعبيّة، بإعادة تنظيم التصوّرات عن الذات والحياة العاطفيّة وحتّى العلاقات الاجتماعيّة. واستذكارًا لتعبير روبرت بيلا (Robert Bellah) عن الإصلاح البروتستانتيّ، لنا أن نقول إنّ الخطاب العلاجيّ «قد أعاد صياغة المستوى الأعمق من رموز الهويّة[19]»، وإنّه من خلال رموز الهويّة هذه، حصلت إعادة صياغة لنموذج عاطفيّ جديد.

يحصل نموذج عاطفيّ حينما يُعاد صياغة مخيال جديد بين الأشخاص، أي حينما يحصل سبيل جديد، أي عندما يكون هناك سبيل جديدة للتفكير حول علاقة

---

(17) تستندُ هذه المناقشة إلى
Martin Albrow's "The Application of the Weberian Concept of Rationalization to Contemporary Conditions," in S. Lash and S. Whimster (eds.), 1987, Max Weber: Rationality and Modernity, London: Allen and Unwin, 164–82.

(18) - Habermas, J., 1989, "Self-Reflection as Science: Freud's Psy- choanalytic Critique of Meaning," in S. Seidman, Jürgen Habermas on Society and Politics: A Reader, Beacon Press: Boston, p. 55.

ادّعاء هابرماس ليس مقبولًا كونيًا. فمثلًا، يزعمُ هنري إلينبيرغر بأنّ فرويد لم يكن سوى حلقة واحدة في سلسلة طويلة من التعالجات النفسيّة. انظر: Ellenberger, The Discovery of the Unconscious.

(19) Bellah, Robert, 1968, Beyond Belief: Essays on Religion in a Post- Traditional World, New York: Harper & Row, p. 67.

الذات بالآخرين وتخيُّل إمكاناتها. وفعلًا، العلاقات بين الأشخاص -مثلها مثل الأمّة- يتمّ التفكير فيها، ويُتاق إليها، ويُحاجَج في سبيلها، وتتعرّض للخيانة، ويُناضل من أجلها، ويُتفاوَض عليها وفقًا لسيناريوهات تخييليّة تملأ القُرب أو البُعد الاجتماعيّ بالمعنى[20]. وأودّ بالتالي أن أحاججَ بأنّ الأثر الأكبر لفرويد على الثقافة تمثّل في إعادة صياغة العلاقة مع الذات، وعلاقتها مع الآخرين، وذلك من خلال سبيل جديدة لتخيّل موقع الذات حيال ماضي المرء. وقد صِيغَ هذا المخيال بين الأشخاص في عددٍ من الأفكار الأساسيّة والدوافع الثقافيّة التي كان من شأنها أن تخيّم على الثقافة الشعبيّة الأميركيّة.

أولًا، في المخيال التحليل-نفسيّ، تمثّل الأسرة النوويّة نقطة منشأ الذات -أي الموقع الذي بداخله ومنه يمكن لقصّة الذات وتاريخها أن يبدأ. ولمّا كانت الأسرة، حتّى يومنا هذا، سبيلًا لموقعة الذات «موضوعيًّا» في سلسلة زمنيّة طويلة وفي داخل النظام الاجتماعيّ، فقد أصبحت الآن حدثًا بيوغرافيًا من الناحية الرمزيّة يُنقل طوال حياة المرء ويعبّر بصورة فريدة عن فرديّة المرء. وللمفارقة، فإنّه في الوقت ذاته الذي بدأت فيه الأسس التقليديّة للزواج في الانهيار، عادت الأسرةُ لتطارد الذات بانتقامٍ، ولكن هذه المرّة كـ«قصّة» وكطريقة لـ«الثأر» من الذات. فقد لعبت الأسرة دورًا كان أكثر أهميّة وحسمًا في تشكيل السرديّات الجديدة عن الذات من حيث إنّها كانت، على حدّ سواء، منشأ هذه الذات والشيء الذي كان على الذات أن تتحرّر منه.

ثانيًا، قام المخيال التحليل-نفسيّ الجديد بحزم بموقعة الذات داخل حقل الحياة اليوميّة، وهو حقل أطلق عليه ستانلي كافيل (Stanley Cavell) بأنّه حقل «خالٍ من الأحداث[21]». على سبيل المثال، فإنّ كتاب علم النّفس المرضيّ للحياة

(20) Anderson, Benedict, 1991, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London: Verso.

(21) Cavell, Stanley, 1996, "The Ordinary as the Uneventful," in Stephen Mulhall (ed.), The Cavell Reader, Oxford: Blackwell Publishers, pp. 253–9.

اليوميّة[22] (*Psychopathology of Everyday Life*)، الذي نُشِر عام ١٩٠١ وأفكاره تغلغلت في محاضرات كلارك، زعمَ أنّه يُدشّن علمًا جديدًا على أساس الحوادث الأكثر ابتذالًا وغير المثيرة، أي الزلّات وفلتات اللسان، والتي تمثّل في الواقع، كما يُخبرنا فرويد، مستودع المعاني ذات الأهميّة بشدّة التي تخصّ أنفسنا ورغباتها الأعمق. كانت نظريّة فرويد عن الذّات جزءًا لا يتجزّأ عن الثورة الثقافيّة البرجوازيّة التي ابتعدت عن التعريفات البطوليّة أو التأمليّة للهويّة، وموقعتها في عالَم الحياة اليوميّة، وبشكلٍ أخصّ موقعتها في مكان العمل والأسرة[23]. بيد أنّ المخيال الفرويديّ قطع خطوةً إلى الأمام: فقد أكسب لتوّه الذات العاديّة بريقًا جديدًا، حيث كانت بانتظار أن يتمّ اكتشافها وصوغها. وأضحت الذات العاديّة، الأرضيّة، خفيّةً، ومن الصعب سبر أغوارها. وكما يشير بيتر جاي (Peter Gay)، في وصفه البيوغرافي والفلسفي لفرويد، فـ«ما اعتادَ كلُّ أحدٍ على تسميته بـ'السّوي' (normal) في السلوك الجنسيّ هو في واقع الأمر نقطةٌ نهائيّةٌ لأسفارٍ طويلة، وغالبًا ما تكون متقطّعة، وهدفٌ ربّما لا يتمكّن الكثير من البشر بلوغه وتحقيقه. فالدّافع الجنسيّ في شكله الناضج -السّويّ- هو إنجاز[24]» (التشديد من عندي). إنّ ما جعل الذات الدنيويّة موضوعًا مُثيرًا للمخيال هو حقيقة أنّها ولّفت بين صورتيْن ثقافيتيْن متعارضتيْن: صورة السّواء (normality) وصورة الباثولوجيا (pathology). والحال أنّ الإنجاز الثقافيّ الاستثنائيّ لفرويد ليتمثّل في جمع الاثنين في توسيع نطاق السّويّ من خلال دمجه فيما يُعرَّف على أنّه باثولوجيّ حتى يومنا هذا (مثلًا، فكرته بأنّ التطوّر الجنسيّ يبدأ من المثليّة الجنسيّة)، وأيضًا في استشكاله للسّواء، وبالتالي جعْله هدفًا شاقًا يتطلّب الوصول إليه حشد مجموعة كبيرة من المصادر الثقافيّة (مثلًا، الغيريّة الجنسيّة لم تعد أمرًا

(22) Freud, Sigmund, 1948, Psychopathology of Everyday Life, New York: Macmillan.

(23) Taylor, Charles, 1989, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity, Cambridge, MA: Harvard University Press.

(24) Peter Gay, 1988, Freud: A Life for Our Time. London: J. M. Dent, p. 148.

مُعطى سلفًا، بل بالأحرى أضحت هدفًا يجب تحقيقه). ومن ثمّ، كما ادّعى فوكو، إذا كان الخطاب التحليل-نفسيّ في القرن التاسع عشر قد أسّسَ حدًّا صارمًا بين السّويّ والباثولوجيّ[25]، فإنّ فرويد قد شوّش، منهجيًا، هذا الحدّ، وأرسى نوعًا جديدًا من السّواء، مليئًا بمجموعة جديدة من السّمات الباثولوجيّة، وبمشروع مفتوح أمام الذات، وبهدف غير محدّد لكنّه فعّال لهذه الذات.

وأخيرًا وليس آخرًا، وضع فرويد هذا المخيال الجديد بشأن الجنس والمتعة الجنسيّة والجنسانيّة (sexuality) في بؤرة الصدارة. ونظرًا إلى الكَمّ الضخم من المصادر الثقافيّة التي حُشِدَت لتنظيم الجنسانيّة، فيبدو من المعقول تمامًا الحجاج بأنّ مشروعًا مفتوحًا يظهرُ فيه الجنس والجنسانيّة باعتبارهما الأسباب اللاواعية الفاعلة للباثولوجيات، هذا المشروع الذي كان أيضًا بمثابة أمارة على التطوّر الكامل والناضج، لا يمكن إلّا أن يُطلق المخيال المُقيّد لمعاصري فرويد. فما سمحَ للجنسانيّة بأن تكون مندمجة بصورة سلسة داخل المخيال الحديث هو حقيقة أنّها أُدمِجَت مع دافع آخر حديث للغاية، ألا وهو اللغة؛ وبالتالي، ابتعدت عن المضامين «البدائيّة» للقرن التاسع عشر عن الجنسانيّة. ولم يكن الحال فقط أنّ اللغة مشبَعَة بجنسانيّة جديدة وغير متوقّعة (كما مثلًا في تيمة «زلّات» أو فَلتات اللسان)، وإنّما أصبحت الجنسانيّة بحدّ ذاتها بالأساس شأنًا لسانيًّا، أي غدت شيئًا يجب إنجازه بعد قدْر معتبر من التوضيح والتلفيظ المفاهيميّيْن.

هناك الكثير من الأسباب المؤسساتيّة والتنظيميّة للنجاح الاستثنائيّ للمخيال التحليل-نفسيّ في الولايات المتحدة الأميركيّة. فالبنية المُثلثيّة للأسرة الأميركيّة، التيَ أطلق جون ديموس (John Demos) عليها بـالأسرة «الدفيئة» (hothouse family)، تمتّعت باقتراب وثيق مع النظريّة المُثلثيّة الفرويديّة بشأن

(25) Foucault, Michel, 1967, Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason, Toronto: New American Library.

عقدة أوديب[26]؛ فقد تقاطعت نظريّات فرويد مع السعي نحو الأصالة (authenticity) الذي كان واقعًا في بؤرة الثقافة الاستهلاكيّة الوليدة والمكثّفة[27]؛ واستُقبِلَت نظريّات فرويد ونُشِرَت على يد أعضاء مختلفين من المؤسّسة الأكاديميّة والطبيّة والأدبيّة[28]؛ إذ كانت الحدود المؤسّساتيّة بين الطبّ والثقافة الشعبيّة واهية، ممّا حوّل بالتالي الأطبّاء إلى مروّجين للأفكار الجديدة مثل الفرويديّة[29]؛ وأخيرًا، كان هناك نقاشٌ ضارٍ بين الطبّ العلميّ والطبّ الروحيّ، وبدا أنّ البراديغم الفرويديّ يوفّق بين الاثنين[30]. ولا يمكنني للأسف أن أستفيض بشأن الأسباب المعقّدة التي جعلت أفكار فرويد مشتعلةً داخل المؤسّسات الأميركيّة. فاسمحوا لي ببساطة أن أقول إنّه لمّا كان التحليل النفسيّ متبوئًا مكانةً استثنائيّة في تجسير الممارسات المتخصّصة للطبّ وعلم النفس وعلم الأعصاب والطبّ النفسيّ من ناحية، وللثقافات العُليا والدنيا من ناحيةٍ أخرى، فقد انتشرَ بشكل شاسع في كافّة أنحاء الثقافة الأميركيّة، وبشكل أكثر وضوحًا في الأفلام وفي أدبيّات النصيحة (advice literature).

كانت أدبيّات النصيحة في القرن العشرين، مثلها مثل الأفلام، صناعة ثقافيّة

---

(26) Demos, John, 1997, "Oedipus and America: Historical Per- spectives on the Reception of Psychoanalysis in the United States" and "History and the Psychosocial: Reflections on 'Oedipus and America,'" in J. Pfister and N. Schnog (eds.), Inventing the Psychological: Toward a Cultural History of Emo- tional Life in America, New Haven, CT: Yale University Press, pp. 63–83.

(27) Lears, T. J. Jackson, 1994, No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880–1920, Chicago: Chicago University Press.

(28) Kurzweil, Edith, 1998, The Freudians: A Comparative Perspec- tive, London: Transaction.

(29) Hale, N., 1971, Freud and the Americans: The Beginnings of Psycho-analysis in the United States, New York: Oxford Univer- sity Press; Hale, N., 1995, The Rise and Crisis of Psychoanalysis in the United States: Freud and the Americans, 1917–1985, New York: Oxford University Press.

(30) Caplan, Eric, 1998, Mind Games: American Culture and the Birth of Psychotherapy, Berkeley: University of California Press.

ناشئة، وقد ثبتَ أنّها المنصّة الأكثر استمراريّةً في نشر الأفكار النفسيّة ولتفصيل المعايير العاطفيّة. تجمعُ أدبيّات النصيحة بين عددٍ من المُقتضيات والضرورات: فهي، بموجب تعريفها، يجب أن تكون عامّةً في طابعها، أي تستعملُ لغةً شبهَ قانونيّة تمنحها السلطة وتمكّنها من إصدار بيانات أشبه بالقانون؛ كما يتوجّب عليها أن تنوّع المشكلات التي تعالجها كي تكون سلعةً مُستهلَكة بشكل منتظم؛ وأضف إلى ذلك، إذا أرادت أن تتوجّه إلى شرائح شتّى من جمهور القرّاء، ممّن يمتلكون قيمًا ووجهات نظر مختلفة، فيجب عليها أن تكون لا-أخلاقيّة (amoral)؛ أي تُقدّم منظورًا محايدًا بشأن المشاكل المتعلّقة بالجنسانيّة وبسلوك العلاقات الاجتماعيّة. وأخيرًا، ينبغي أن تكون ذات موثوقيّة؛ أي أن تُقدَّم من قبل مصدر شرعيّ. والحال أنّ التحليل النفسيّ وعلم النفس كانا بمثابة مناجم الذهب بالنسبة إلى أدبيّات النصيحة، لأنّهما مغلفان بهالة من العِلم، ويمكن فردنتهما للغاية (يُلائمان كلّ وأي خصوصيّة فرديّة)، ولأنّهما يمكنهما أن يعالجا مجموعة واسعة من المشكلات، ومن ثمّ يُمكّنانِ من تنويع المنتجات، ولأنّه بدا أنّهما يقدّمان نظرةً نزيهة للعلم بشأن موضوعات مُحرَّمة (tabooed). ومع توسّع السّوق الاستهلاكيّة، استحوذت صناعة الكتاب ومجلّات المرأة بشدّة على لغةٍ يمكنها التوفيق بين كلٍّ من النظريّة والقصّة، العموميّة والخصوصيّة، عدم إصدار الأحكام والمعياريّة. وفي حين أنّ أدبيّات النصيحة لا تأثير مباشر لها على قرّائها، فإنّ أهمّيتها في توفير مفردات للذات وللتفاوض على العلاقات الاجتماعيّة لم يتمّ الاعتراف بها إلّا بصورة غير كافية. ويأتي إلينا كثير من المادّة الثقافيّة المعاصرة في شكل النصيحة، والتذكير، والوِصفات الإرشاديّة. ونظرًا إلى أنّ الذات الحديثة في كثير من المواقع الاجتماعيّة عصاميّة -معتمدة على مخزون ثقافيّ متنوّع لاتخاذ قرار في مسار فعلها-، فمن المرجّح أنّ أدبيّات النصيحة قد لعبت دورًا هامًّا في تشكيل المُفردات التي تفهمُ الذات نفسَها من خلالها.

يختلفُ علماء النفس عن غيرهم من المختصّين والمهنيين (كالمحامين أو المهندسين) بأنهم يدّعون بأناةٍ، ولكن بثقةٍ، امتلاكهم خبرة في كل المجالات فعليًا -بدءًا من الجيش إلى تنشئة الأطفال مرورًا بالتسويق والجنسانية[31]- مستعينين بأدبيّات النصيحة للتثبت من هذه المهمّة. وعلى مدار القرن العشرين، افترضوا على نحو متزايد القيام بمهمة توجيه الآخرين فيما يتعلق بإشكاليّات متنوعة في مجالات التعليم والسلوك الإجراميّ وشهادة الخبرة القانونيّة والزواج وبرامج إعادة تأهيل السجون والجنسانيّة والصراع العرقيّ والسياسيّ والسلوك الاقتصاديّ ومعنويات الجنود[32].

لم يكن هذا التأثير ملموسًا في أيّ مكان أكثر ممّا كان في الشركة الأميركيّة، حيث قام علماء النفس بتضفير العواطف مع حقل الفعل الاقتصاديّ بطريقة جديدة جذريًا لتصور الإنتاج. فقد أُطلِقَ على الفترة الممتدة من ١٨٨٠ حتى ١٩٢٠ العصر الذهبيّ للرأسماليّة، حيث «أُنشئ نظام المصانع وكان رأس المال مركزيًا والإنتاج قياسيًا، وأصبحت المنظمات بيروقراطية ودُمجت العمالة في الشركات الكبيرة[33]». وكان الأمرُ الأجلى حينها يتمثّل في صعود الشركات الكبيرة، التي توظف آلاف العمال بل عشرات الآلاف أحيانًا، وهكذا «أصبحت الشركات معقدة بيروقراطيًا ومتكاملة هرميًا[34]». وبحلول عشرينيّات القرن الماضي، كان ما

---

(31) انظر: Herman, Ellen, 1995, The Romance of American Psychology: Political Culture in the Age of Experts, Berkeley: University of California Press.

(32) Ibid.; Cushman, P., 1995, Constructing the Self, Constructing America: A Cultural History of Psychotherapy, Boston, MA: Addison-Wesley.

(33) Shenhav, Yehuda, 1999, Manufacturing Rationality, New York: Oxford University Press, p. 20.

(34) قام مُلّاك الشركات بإبعاد المقاولين، الذين كانوا حتى إذّاكَ يسيطرون على عملية الإنتاج، وقاموا بالسيطرة على العمال، وعلى الفصل والتوظيف.

نسبته ٨٦٪ من إجمالي عدد العمال المأجورين يعملون في التصنيع[35]. وكان الشيء الأبرز حينها هو الحقيقة بأن الشركة الأميركيّة لديها النسبة الأكبر من العمال الإداريين على مستوى العالم (١٨ عاملًا إداريًا لكل ١٠٠ عامل إنتاج[36]). تزامن توسع الشركات جنبًا إلى جنب مع إرساء نظريات الإدارة الهادفة إلى تنظيم وعقلنة عمليّة الإنتاج. وفي واقع الأمر، أحدث نظام الإدارة نقلةً في موقع السيطرة -أو بالأحرى ضاعفَ منه-، والذي انتقل الآن من أيدي الرأسماليين التقليديين إلى أيدي التكنوقراطيين الذين استعانوا ببلاغة العلم والعقلانيّة والرفاه العامّ لتأسيس سلطتهم. يَنظر البعض إلى هذا التحول على أنه استيلاء من نوع جديد من أشكال القوة من قبل مهندسين مثّلوا طبقة من المحترفين الذين فرضوا أيديولوجيا جديدة -للإدارة- تُصوّر مكان العمل على أنه «نظام»، يُجتث فيه الفرد وتُصاغ فيه القواعد والقوانين العامّة وتُطبق على العاملين وعلى سير العمل[37]. وعلى النقيض من الرأسماليين، الذين غالبًا ما تم تصويرهم على أنهم جشعون وأنانيون، فقد بزغ المدير في الأيديولوجيا الجديدة للإدارة باعتباره عقلانيًا ومسؤولاً ويمكن التنبؤ به، وأيضًا بوصفه حاملاً لقواعد المعيرة والعقلنة[38]. كان المهندسون يميلون إلى النظر للرجال باعتبارهم آلات، وللشركة باعتبارها نظامًا غير شخصيّ للعمل. لكن وجهة النظر هذه تتغاضى عن حقيقة مهمة، وهي أنه بالتوازي مع خطاب المهندسين أو في أعقابه بزغ خطاب آخر، يتزعّمه علماء النفس، والذين يولون قدرًا كبيرًا من الاهتمام بالفرد والبعد اللاعقلانيّ لعلاقات العمل ولعواطف العمال[39].

---

(35) Shenhav, Manufacturing Rationality.

(36) Ibid., p. 206.

(37) Ibid.

(38) Ibid., p. 197.

(39) تحدث فريدريك تايلور سيئ السمعة عن صدمته من الغضب الذي أظهره العديد من عمال المصانع. انظر:

Stearns, Peter, 1994, American Cool: Constructing a Twentieth-Century Emotional Style, New York: New York University Press, p. 122.

منذ بداية القرن العشرين، طلب المدراء من علماء النّفس التجريبيين إيجاد حلول لمشكلة الانضباط والإنتاجيّة داخل الشركة[40]. وفي حوالي عشرينيّات القرن الماضي، حُشد علماء النفس الإكلينيكيون، الذين ألهمت الكثير منهم آراء فرويد الديناميكيّة النفسيّة والذين كانوا ناجحين في الجيش بشكل خاصّ في المساعدة على تجنيد العساكر أو معالجة صدمات الحروب، من قبل الشركة للمساعدة في صياغة الإرشادات اللازمة للمهمّة الجديدة للإدارة.

ينبغي أن يُبوأ إلتون مايو (Elton Mayo) مكانة شرفيّة في أيّ سرديّة لنظريّات الإدارة؛ وذلك لأن «هناك قلّة من تخصصات أو مجالات البحث التي مارس فيها مجموعة دراسات واحدة أو باحث وكاتب تأثيرًا كبيرًا كما كان تأثير مايو وتجارب هوثورن الذي استمر ربع قرن[41]». ولما ادّعى علماء النفس التجريبيون الذين سبقوا حركة العلاقات الإنسانيّة أن الخصائص الأخلاقية مثل «الولاء» و«الموثوقيّة» هي خصائص جوهريّة للشخصيّة الإنتاجيّة في الشركة، فقد أولت تجارب هوثورن الشهيرة لمايو -التي أجريت في الفترة ما بين ١٩٢٤ و ١٩٢٧- اهتمامًا غير مسبوق بالمعاملات العاطفيّة بحد ذاتها، حيث كانت النتيجة الأساسية تتمثل في أنّ الإنتاجيّة تتزداد في حال احتوت علاقات العمل الرعاية والاهتمام بمشاعر العمال. وبدلًا من اللغة الفيكتوريّة الأخلاقيّة لـ «الشخصيّة» فقد قدم مايو، الذي تدرب كمحلّل نفسيّ يونغيّ [نسبة لكارل يونغ -م]، مخيالًا تحليل-نفسيّ داخل مكان العمل[42]. كان لإسهامات مايو في الشركة طابع علاجيّ حقًا.

---

(40) Baritz, L., 1979, Servants of Power: A History of the Use of Social Science in American Industry, Middletown, CT: Wesleyan Uni- versity Press.

(41) Carey, Alex, 1967, "The Hawthorne Studies: A Radical Criti- cism," American Sociological Review 32 (June): 403–16.

(42) Susman, Walter, 1984, Culture as History: The Transformation of American Society in the Twentieth Century, New York: Pantheon Books.

لقد وثق سوسمان العبور من مجتمع موجّه بـ"الكاركتر" إلى ثقافة موجّهة نحو الشخصيّة. ويشدّد على أنّ التركيز على "الشخصيّة" له أصول مشتركة، وأنّ تدخّل علماء النفس في الساحة الثقافيّة جعلَ "الشخصية" شيئًا "يلعب به" و"يُعمل عليه" و"يتلاعب به".

فقد كان لطريقة المقابلة التي أوجدها مايو، على سبيل المثال، كل خصائص المقابلة العلاجيّة (باستثناء الاسم). هذه في واقع الأمر هي الطريقة التي قدم بها مايو طريقته في إجراء المقابلات للعمال المستائين في مصنع شركة جينيرال إلكترك حيث تدخل هو وفريقه:

رغبَ العمّال في التحدّث، وفي أن يتكلّموا بحريّة، بموجب ختم الثقة المهنيّة (التي لم يُسَأ استخدامها أبدًا) لشخصٍ يبدو ممثلًا للشركة، أو بدا من خلال موقفه أنّه يحوز السلطة. وكانت التجربة بحدّ ذاتها غير عاديّة؛ حيث كان هناك قلّة من الناس في هذا العالم ممّن كانت لديهم تجربة العثور على شخص ذكيّ، ونبيه، وحريص على الاستماع لهم دون مقاطعة لكلّ ما يقوله/ تقوله. لكن، للوصول إلى هذه النقطة؛ غدا من الضروريّ تدريب المحاورين على كيفيّة الاستماع، وكيف يتجنّبون مقاطعة الكلام إو إعطاء نصيحة، وكيف يتجنّبون عمومًا أيَّ شيءٍ من شأنه أن يضع حدًّا لحريّة التعبير في حالة فرديّة. ولذا؛ أُرسيت بعض القواعد التقريبيّة لإرشاد المُحاورين في عملهم. وكانت هذه القواعد إلى حدّ ما كما يلي:

١- اصرف كلّ انتباهك إلى الشخص المُحاوَر، واجعل أنّك تقوم بذلك أمرًا بيّنًا.

٢- استمع -لا تتحدّث.

٣- لا تحاجج؛ ولا تقدّم نصائح.

٤- استمع إلى:

أ- ما يُريد المُحاوَر قوله؛

ب- ما لا يُريد قوله؛

ج- ما لا يستطيع قوله دون مساعدة.

٥- أثناء الاستماع، قم بالتخطيط بصورة مؤقتة، بحيث يكون التصحيح

اللاحق متاحًا للنموذج (الشخصيّ) الذي جرى وضعه أمامك. ولاختبار ذلك؛ قُم من وقتٍ لآخر بتلخيص ما قِيل وقدّم التعليق عليه (مثلًا، «هل هذا هو ما تخبرني به؟»). قُم بذلك دائمًا مع أكبر قدرٍ من الحذر، أي قم بالتوضيح بطريقة لا تضيف أو تحرّف.

٦- تذكّر أنّ كلّ شيء يجب قوله بمثابة ثقة شخصيّة ويجب ألّا يُذاع لأيّ أحد[43].

أنا، على المستوى الشخصيّ، لا أعرفُ تعريفًا أفضل للمقابلة العلاجيّة (therapeutic interview)، والذي يهدف بالأساس إلى إنشاء خطاب وعواطف غير مُراقبَة، كما يهدف إلى تشييد الحقيقة. وبدا أنّ مايو أدرك بمحض الصدفة أهميّة العواطف، والأسرة، وأواصر القُربى، لكنّه حقيقةً لم يكن سوى مورّد للتصنيفات العلاجيّة إلى أماكن العمل. والحال أنّ تحليل الحالات التي عالجها مايو يُعدّ أمرًا مهمًّا في فهم كلٍّ من الطرق التي شُكِّلَت بها مقاربته لنزاعات العمل من خلال المناهج النفسيّة، وأيضًا للطرق التي من خلالها أثار منهجُه الخطاب العاطفيّ واستحضرَ شبح الأسرة داخل مكان العمل. لقد أُطِّرَت الإشكالات التي حلّها في أوساط النساء العاملات على أنّها ذات طبيعة عاطفيّة وبوصفها تعكسُ تاريخهنّ الأسريّ: فمثلًا، «اكتشفت امرأةٌ عاملة... خلال المقابلة بأنّ كراهيتها لنوع معيّن من المشرفين كان قائمًا على تشابه مظنون بزوج أم مكروه. فلا عجب أنّ المشرف نفسه قد قام بتحذير القائم بالمقابلة بأنّه ‘كان من الصعب التعاطي معها[44]». أو لضرب مثال آخر، تمكّنَ القائم بالمقابلة من إثبات أنّ أداء المرأة كان مُجهدًا لأنّ أمّها قد ضغطت عليها لطلب زيادة:

تحدثت عن موقفها مع أحد القائمين بالمقابلة، وغدا واضحًا لها أنّ الزيادة تعني

(43) Mayo, Elton, 1949, The Social Problems of an Industrial Civiliza- tion, London: Routledge & Kegan Paul, p. 65.
(44) Ibid., p. 69.

فصلها عن رفقائها وزملائها اليوميين. ورغم أنّ هذا ليس ذا صلةٍ على نحو مباشر، إلّا أنّه لمن المثير أن نلاحظ أنّه بعد شرح موقفها للقائم بالمقابلة، فقد تمكّنت من شرح حالتها لأمّها بلا عواطف ... وعلى الفور، فهمت الأمّ وأنهت ضغطها نحو الترقية، وعادت الفتاة إلى العمل. يوضّح هذا المثال الأخير إحدى السُّبل التي يستطيع بها القائم بالمقابلة أن يفتح الانسدادة العاطفيّة من خلال خيوط التواصل -ضمن إطار العمل، وأيضًا خارجه[45].

علينا أن نلاحظ كيف أنّ الروابط الأسريّة تمّ جرّها إلى مكان العمل بشكل طبيعيّ وكيف، كما في المثال الأخير، يعمل تعبير **«الانسدادة العاطفيّة»** عمله، وكيف يقع المخيال التحليل-نفسيّ في لُبّ علاقات العمل والإنتاجيّة. إنّ لغة العاطفيّة ولغة الكفاءة الإنتاجيّة أصبحتا متضافرتين بصورة متزايدة، وتشكّل كلٌّ منهما الأخرى.

لقد أحدث إلتون مايو ثورةً في نظريّات الإدارة لأنّه في الوقت نفسه الذي أعاد فيه سبك اللغة الأخلاقيّة للذات إلى جهاز اصطلاحيّ متجرّد للعلوم النفسيّة، قام بإحلال معجم جديد لـ«العلاقات البشريّة» لخطاب العقلانيّة عند المهندسين الذي ساد حتّى اليوم. وبالإشارة إلى أنّ النزاعات لم تكن مسألة تنافس على الموارد الشحيحة وإنّما نجمت بالأحرى عن العواطف المتواشجة وعوامل الشُّخصيّة والنزاعات النفسيّة التي لم تُحَلّ، فقد أسّس مايو لاستمراريّة خطابيّة بين الأسرة ومكان العمل، وقام في واقع الحال باستدخال المخيال التحليل-نفسيّ إلى لُبّ لغة الكفاءة الاقتصاديّة. بل الأدهى من ذلك: أن تكون مديرًا جيّدًا يعني أن تُظْهر باستمرار خصال عالم نفس جيّد: حيث اقتضى الأمر أن تكون قادرًا على الإدراك، والإنصات، والتعامل بتجرّد مع الطبيعة العاطفيّة المُعقّدة للتعاملات الاجتماعيّة في مكان العمل. على سبيل المثال، حينما يُعرب العمّال عن شكواهم، أوصى مايو

(45) Ibid., p. 72.

وفريقه بأنّ المدير يجب عليه أن ينصت إلى غضبهم؛ الأمر الذي من شأنه، كما اقترح مايو، أن يساهم فعليًا في تهدئتهم[46].

لكن، لعلّ الأمر الأكثر إثارةً هو حقيقة أنّه في تجارب مايو في شركة جنرال إلكتريك، كان الأشخاص الخاضعون للدراسة جميعهم من النساء، وكانت النتائج التي توصّل إليها مايو، دون وعي منه، ذات طابع جندريّ إلى حدٍّ بعيد: وبالتالي، إذا كانتِ الذكوريّةُ، كما زعم كثيرٌ من النسويّين، قد أُدرِجَت ضمنيًّا في معظم مقولاتنا الثقافيّة، فمن المؤكّد أنّ نتائج مايو هي مثالٌ على النقيض من ذلك؛ أي إدراج الأنثويّة في المزاعم «الكونيّة». استخدمَ مايو منهجًا أنثويًا (female) -قائمًا على التخاطب والتواصل مع العواطف- لحلّ مشكلات النساء العاملات في الشّركة الأميركيّة؛ أي تلك المشكلة التي كانت ذات طبيعة شخصيّة وعاطفيّة بشكل أساسيّ. وعلى سبيل المثال، زعمَ مايو أنّه بعد أن تحدّث فريق الباحثين مع العُمّال، ازدادت الإنتاجيّة لأنّ العمّال، كما افترضَ، شعروا بالأهميّة وأنّهم مميّزون، وأقاموا علاقات شخصيّة جيّدة فيما بينهم؛ الأمر الذي أدّى إلى بيئة عمل أكثر لُطفًا. كان مايو يطبّق الأدوات المفاهيميّة لعلم النفس على النساء، واستنادًا على نتائجه، قامَ ومجموعة الاستشاريين التنظيميين الذين سينتهجون نهجَه دون قصدٍ بتدشين سيرورة سيتمّ بها دمج جوانب من التجارب العاطفيّة للنساء في الإرشاديّات الجديدة لإدارة العلاقات البشريّة في مكان العمل الحديث. ومن ثمّ، فإنّ مايو، بقيامه بهذا، قد قدّم مساهمة هامّة في سيرورة إعادة تعريف الذكوريّة داخل مكان العمل.

الأكثر من ذلك: قامت المقاربة الجديدة بكبح شخصيّة رئيس العمل. وكما تلاحظ المؤرّخة الاجتماعيّة ستيفاني كونتز (Stephanie Coontz) بالفعل: «فإنّ الصفات التي احتاجها الرجل ... كي يعمل في أميركا الصناعيّة كانت على

---

(46) Stearns, American Cool.

الأغلب صفاتٍ أنثويّةً: اللباقة، فريق العمل، القدرة على قبول التوجيه. إذ كان لا بدّ من سنّ تعريفات جديدة للذكوريّة لا تُشتَقّ مباشرةً من سيرورة العمل[47]».
فمنذ عشرينيّات القرن الماضي فصاعدًا، وفي ظلّ زخم نظريّة الإدارة الجديدة، كان على المديرين، دون درايةٍ، أن يراجعوا التعريفات التقليديّة للذكوريّة ويقوموا بدمج ما يُدعى بالخِصال الأنثويّة داخل شخصيّاتهم -مثل صرف الاهتمام للعواطف، التحكّم بالغضب، والإنصات بتعاطف إلى الآخرين. والحال أنّ هذا النوع الجديد من الذكوريّة لم يكن خلوًا من التناقضات، إذ كان من المُفترض أن يتحاشى خصال الأنثويّة، بيد أنّه مع ذلك أيضًا كان أقرب إلى الانتباه الأنثويّ الواعي بالذات بدخيلةِ المرء وعواطف الآخرين بصورة أكبر ممّا كان عليه الحال في أماكن العمل الصناعيّة تِرًّا.

وعليه؛ بينما قسّمت الثقافةُ العاطفيّة الفيكتوريّة الرجال والنساء من خلال محور الفضاءين العامّ والخاص، فإنّ الثقافة العلاجيّة للقرن العشرين نحتت ببطء وأعادت بناء هذه الحدود وذلك بجعلها الحياة العاطفيّة مركزيّة في مكان العمل.

أسلوب عاطفيٌّ جديد

نجحت لُغة علم النّفس إلى حدٍّ كبير في تشكيل خطاب الذات الشركاتيّة؛ لأنّها قدرت تقديم تفسير للتحوّلات التي مرّ بها مكان العمل الرأسماليّ، ولأنّها أيضًا طبعنت أشكالًا جديدة من التنافس والتراتبيّة، وكلّها أمورٌ كانت خارجة عن القناعة النفسانيّة بما هي كذلك، لكنّها صُكّت على يديها بصورة متزايدة. ومع نموّ الَشركات بشكل أكبر، وخلق طبقات أوسع من المُدراء بين الموظّفين والإدارة العُليا، وأيضًا لما أصبح المجتمع الأميركيّ متوجّهًا نحو الاقتصاد الخدميّ (service economy) -في طريقه إلى ما يُدعى بالمجتمع ما بعد الصّناعيّ-، فإنّ الخطاب العلميّ الذي تعاطى بالأساس مع الأشخاص والعواطف والتفاعلات

(47) Coontz, The Social Origins of Private Life.

كان بمثابة المُرشَّح الطبيعيّ لتشكيل لغة الذات في مكان العمل. والحال أنّ الخطاب النفسيّ نجحَ بشكل كبير لأنّ عُلماء النّفس، وعلى خلفيّة صعود المهن[48]، قدّموا لغةً -للأشخاص، والعواطف، والبواعث- بدت منسجمة مع، ومفسِّرة لـ، التحوّلات الواسعة لمكان العمل الأميركيّ. وعلى حدّ تعبير كارل مانهايم (Karl Mannheim) في دراسته الكلاسيكيّة **الأيديولوجيا واليوتوبيا** (*Ideology and Utopia*): فإنّ «أسلوب التفكير يمثّل سلسلة لانهائيّة من الاستجابات لمواقف نموذجيّة تَسِمُ موقفَها المشترك[49]». ولأنّ التراتبيّة الشركاتيّة بدأت تُطالب بالتوجّه نحو الأشخاص بالإضافة إلى السّلع، ونظرًا لأنّ الشركة طالبت بالتنسيق والتعاون؛ فقد أصبحت إدارة النّفس في مكان العمل «معضلة» بصورة متزايدة. ومع الركود والزيادة الحادّة في البطالة التي رافقته في أواخر العشرينيّات، غدا العملُ أكثر تزعزعًا[50]. ودفع هذا التزعزع بدوره إلى الاعتماد على نظريّات الخبراء. وقد تصرّف علماء النفس بوصفهم «متخصّصون في المعرفة» قاموا بتطوير أفكار ومناهج لتحسين العلاقات البشريّة، وبالتالي حوّلوا «بنية المعرفة» أو الوعي الذي شكّل تفكير الأشخاص العاديين. أضف إلى ذلك، بالنسبة إلى المدراء وأصحاب الشركات، فإن لغة علم النّفس كانت مناسبة تمامًا لمصالحهم بشكل أخصّ: فقد بدا أنّ عُلماء النّفس لا يعدون بشيء أقلّ من زيادة الأرباح ومحاربة الشّغب العُمّاليّ وتنظيم العلاقات بين المدير والعامل على نحوٍ غير صداميّ وإبطال الصّراعات الطبقيّة عن طريق قولبتها في لغة لطيفة للعواطف والشخصيّة. أمّا من

(48) Abbott, Andrew, 1988, The System of Professions: An Essay on the Division of Expert Labor, Chicago: University of Chicago Press; Capshew, James H., 1999, Psychologists on the March: Science, Practice, and Professional Identity in America, 1929– 1969, Cambridge: Cambridge University Press.

(49) Mannheim, Karl, 1936, Ideology and Utopia, New York: Harcourt Brace Jovanovich, p. 3 (emphasis added).

(50) انظر:

Kimmel, Michael, 1996, Manhood in America: A Cultural History, New York: The Free Press

جانب العمّال، فقد كانت لغة علم النّفس جذّابة؛ لأنّها بدت أكثر ديمقراطيّة، ولأنّها جعلت القيادة الرشيدة قائمة على الشخصيّة والقدرة على فهم الآخرين وليس على امتياز فطريّ ومكانة اجتماعيّة. ورغم كلّ ذلك، ففي نظام السيطرة السابق على العمّال، «كان على العمّال أن يخضعوا لسلطان رئيس العمل في قضايا مثل التوظيف والفصل والأجر والترقية وعبء العمل. وقد استخدم معظم رؤساء العمل 'نظام القيادة'؛ وهو منهجٌ منطوٍ على الإشراف الصّارم والإساءة اللفظيّة[51]». وبينما نظرَ كثيرٌ من السوسيولوجيين إلى الاستخدامات المُبكّرة لعلم النّفس داخل الشركة باعتبارها شكلًا جديدًا من السيطرة الناعمة، والقويّة بالتّبع؛ إلّا أنّني أخالف ذلك، وأشير عوضًا عن ذلك أنّها حملت جاذبيّة كبيرة للعمّال لأنّها دمقرطت العلاقات المُثقلة بالسّلطة بين العمّال والمدراء، وأرست لاعتقاد جديد بأنّ شخصيّة المرء -بصرف النّظر عن الحالة الاجتماعيّة- هي المفتاح للنجاح الاجتماعيّ والإداريّ. وبالتالي، صمّمَ خطابُ علم النّفس شكلًا جديدًا من التفاعل الاجتماعيّ والعاطفيّة على أساسه تم إرساء دافعين ثقافيين أساسيين: دافع «المسؤوليّة» ودافع «التعاون»، حيث صِيغت العلاقات بين الأشخاص الذين يُفترَض أنّهم متساوون؛ وانصبّ هدف هذه العلاقات على التعاون لجعل العمل أكثر كفاءةً. ومن ثمّ، فرضَ الافتراضان التوأمان للمساواة والتعاون قيودًا جديدة إدارة العلاقات الاجتماعيّة داخل الشركة، وهي قيودٌ لا يمكن مساواتها بـ«الوعي الزائف» أو بـ«المراقبة» أو «الأيديولوجيا».

الأخلاقيّات التواصليّة بصفتها روح الشركة

ابتكر علماءُ النفس أنماطًا جديدة للسلوك من خلال خلق موضوعات جديدة للتحليل والتي، بدورها، حشدت منظومةً كبيرةً من الأدوات والممارسات والمؤسسات. والحال أنّ النظريات المختلفة، التي طورت من قبل علماء نفس

---

(51) Shenhav, Manufacturing Rationality, p. 21.

مشهورين كانوا قد ألفوا كتبًا إرشادية حول الإدراة بدءًا من ثلاثينيّات القرن الماضي حتى سبعينياته، قد تلاقت حول نموذج ثقافيّ رائد واحد: ألا وهو «التواصل». لقد اعتاد علماء الاجتماع على ربط «التواصل» بهابرماس لدرجة أنهم نسوا بأنّ الفكرة والتصور الثقافيّين للتواصل كانا متداولين في أدبيات الإدارة والثقافة الشعبيّة على مدى العقود الثلاثة أو الأربعة الأخيرة. جاءت الفكرة العلاجية لـ «التواصل» لتحديد السمات العاطفيّة واللغويّة والذاتيّة جوهريًا اللازمة لتكون مديرًا جيدًا وعضوًا كفءًا في الشركة. إن مفهوم «التواصل» - وما أود تسميته على وجه التقريب بـ«الكفاءة التواصليّة»- هو مثالٌ جليّ لما أطلق عليه ميشيل فوكو بالإبستيم؛ وهو موضوع جديد للمعرفة يولّد، بدوره، أدوات وممارسات جديدة للمعرفة[52]. إلا أنّ فوكو لم يتساءل -وربّما لم يتسطع نظرًا لفرضيّاته النظريّة- عما يفعله البشر حقيقةً في أشكال معرفيّة معينة. أي، على عكس المقاربات الفوكويّة التي تحشد المعاني والممارسات النفسيّة معًا تحت عنوان «الانضباط» و«المراقبة» والحاكمية (governmentality)، أقترحُ أنا أن نقوم بانتقالة برغماتيّة[53]، أي أن نتساءل عما يفعله البشر حقًا بالمعرفة، وكيف يخلقون المعاني التي «تعمل» عملها في سياقات ومجالات اجتماعيّة مختلفة[54].

إنّ النموذج اللغويّ للتواصل هو أداة ثقافيّة وذخيرة تُستخدَم كوسيلة تعزّز التنسيق بين الجهات الفاعلة وداخلها -أي، لتنسيق العلاقات بين البشر الذين

---

(52) Foucault, Michel, 1982, The Archaeology of Knowledge, New York: Pantheon Books.

(53) "إنّ السّمة الرئيسيّة للسوسيولوجيا البراغماتيّة هي تبنّي (لكن بنسب متغيّرة للغاية) بعض افتراضات الفلسفة البراغماتيّة الأميركيّة: رفض الأقنوم وتشيىء الظواهر الاجتماعيّة؛ والتعدديّة؛ واللاأدريّة؛ والصّلة بين المعرفة اليوميّة والمعرفة السوسيولوجيّة (خلافًا لـ'القطيعة الإبستمولوجيّة' لبشلار). وتُستعمَل بعض الشعارات مثل 'اقتفاء أثر الفاعلين الاجتماعيين' أو 'مراقبة الظواهر الاجتماعيّة أثناء عملها' كشارات حشديّة من قبل سوسيولوجيّ هذه النزعة". انظر:

Lemieux, Cyril, "New Developments in French Sociology (مخطوطة غير منشورة).

(54) Dewey, John, 1929, The Quest for Certainty: A Study of the Rela- tion of Knowledge and Action, New York: Minton, Balch; Joas, Hans, 1993, Pragmatism in Social Theory, Chicago: Chicago University Press; Rawls, Anne Warfield, 1997, "Durkheim and Pragmatism: An Old Twist on a Contemporary Debate," Socio- logical Theory 15(1): 5–29.

يفترض أنهم متساوون ويستحقون الحقوق نفسها- ولتنسيق الأجهزة المعرفيّة والعاطفيّة المعقدة اللازمة للقيام بذلك. وبالتالي، فإنّ «التواصل» هو تقنية للإدارة الذاتيّة تعتمد إلى حدٍّ كبير على اللغة والإدارة الرشيدة للعواطف، لكن بهدف التنسيق فيما بين العواطف وداخلها.

وفقًا لضرورة التواصل التي وُضعت من قبل علم النفس الشعبيّ، فإن أول اقتضاءٍ يتوجب على المدير الجيّد هو أن يقيّم ذاته «موضوعيًا»، وهو ما يعني فهم كيف يبدو المرء للآخرين، والذي بدوره يعني الانخراط في مهمّة معقدة إلى حدٍّ ما من الاستبطان. حيث تنص العديد من الكتيبات الإرشاديّة المتعلقة بالقيادة الناجحة بأنّ على المرء أن يكون فاعلاً وسيطًا، يقيم ويقارن صورته الذاتيّة مع تصور الآخرين عنه. كما جاء في أحد الكتب الإرشادية: «بدون الدورة التدريبيّة للإدارة [ورشة التواصل]، لربما بقي مسار مايك الوظيفي كاسدًا، وذلك ليس لأنه يفتقر إلى القدرة، بل لأنه لم يدرك بأنه يعطي الآخرين انطباعًا خاطئًا عن نفسه[55]». إن النصيحة التي اشترطتها الأدبيّات المتعلقة بالإدارة الناجحة تتمثل في قدرة المرء على رؤية نفسه من الخارج، إذا جاز التعبير، بغيةَ التحكم في تأثير المرء على الآخرين. ومع ذلك، فإنّ هذه البراعة الجديدة المرتبطة بمظهر المرء لا تدعو إلى نهج فاترٍ أو ساخرٍ مع الآخرين. بل على العكس تمامًا: يوعز إلى الذات الانعكاسيّة شبه الوسيطة بأن تطوّر مهارات التعاطف والتقمّص. ففي عام ١٩٣٧، مثلاً، كتب ديل كارنيجي في كتابه ذائع الصيت كيف تكسب الأصدقاء وتؤثر في الناس: «إذا حصّلت من قراءة هذا الكتاب فائدة واحدة فقط -ميلاً متزايدًا للتفكير دائمًا فيما يتعلّق بوجهة نظر الآخر، ورؤية الأمور من زاويته وكذلك من زاويتك- إذا خرجت بذلك فقط من هذا الكتاب، فإن ذلك ببساطة

---

(55) Fontana, D., 1990, Social Skills at Work, Leicester, UK: British Psychological Society, Routledge, p. 23 (التشديد من المؤلف).

سيكون بالتأكيد أحد أبرز المعالم في حياتك المهنيّة[56]».

والحال أنّ التقمّص العاطفيّ -أي القدرة على التماهي مع وجهة نظر الآخر ومع مشاعره/ ا- هو مهارة عاطفيّة ورمزيّة في آن معًا؛ حيث إنّ المتطلب الأساسيّ للتقمّص هو أنه ينبغي على المرء فكّ الإشارات المعقدة لسلوك الآخرين. فأن تكون متواصلاً جيدًا؛ يعني أن تكون قادرًا على تفسير سلوك الآخرين وعواطفهم. ولكي تكون متواصلاً جيدًا، فإن ذلك يقتضي تنسيقًا دقيقًا للمهارات العاطفيّة وكذا المعرفيّة: حيث يمكن فقط للمرء أن ينجح في التقمص في حال تضلّعَ في فهم الشبكة المعقدة للإشارات والرموز التي من خلالها يخفي ويكشف الآخرون ذواتهم في آن معًا. تشير العديد من الكتيّبات الإرشاديّة المتعلّقة بالنجاح في الشركة إلى كتيبات مشابهة في السيميائيّة تضم عناوين فصول من قبيل «الإشارات والرموز» أو «كيف تحدّد الإشارات والقرائن» أو «المعاني الكامنة وراء الكلمات[57]».

إنّ الوعي بالذّات في واقع الحال هو متاخمٌ للإيعاز بالتماهي مع الآخرين والإنصات لهم. فمثلًا، هناك موقعٌ إلكترونيّ يقدّم مهارات تواصل ينصح بأنّ:

مهارات التواصل الجيّد تتطلّب مستوى عاليًا من الوعي بالذات. إذ إنّ فهم أسلوب تواصلك الشخصيّ سيقطع شوطًا طويلًا في سبيل مساعدتك لخلق انطباعات جيّدة وراكزة عن الآخرين. ومع وعيك مزيدًا لكيف يقوم الآخرون برؤيتك وإدراكك، فإنّك تستطيع أن تتكيف بسهولة أكبر مع أساليب تواصلهم. ولا يعني ذلك أنّه يتوجّب عليك أن شخصًا متقلّبًا، تتغيّر مع كلّ شخصيّة تقابلها. عوضًا عن ذلك، يمكنك أن تجعل شخصًا آخر أكثر ارتياحًا معك من خلال

(56) Carnegie, Dale, 1937, How to Win Friends and Influence People, New York: Simon and Schuster, p. 218.

(57) Margerison, Charles J., 1987, Conversation Control Skills for Managers, London: Mercury Books.

اختيار سلوكيّات معينة والتشديد عليها تكون مناسبة لشخصيّتك ومتقاطعة مع الشخص الآخر. وبفعلكَ هذا، فأنت ستُعدّ نفسك لتغدو مستمعًا جيّدًا[58].

إنّ الاستماع، أو القدرة على عكْس نوايا ومعاني شخص آخر، يُعدّ أمرًا حاسمًا في القدرة على الحدّ من النزاعات وخلق أواصر التعاون. ومردُّ ذلك إلى أنّ الاستماع إلى شخصٍ آخر يمكّن المرء من خلق ما يُسمّيه الفيلسوف أكسيل هونيث (Axel Honneth) بـ«الاعتراف» أو «الفهم الإيجابيّ [الذي يحوزه البشر] حيال لآخرين». لأنّ «صورة الذات ... تعتمدُ على إمكانيّة الاستعادة باستمرار من قبل الآخرين[59]»، ومن ثمّ يستلزم الاعتراف إقرارًا وتعازيزًا لدعاوى الآخرين ومواقفهم، سواء على المستوى المعرفيّ أو المستوى العاطفيّ.

والحال أنّ «تقنية الاستماع الفعّال» لها عدّة وظائف[60]. أولًا، يسمحُ المستمعُ بالتنفيس عن العاطفة. ويشعرُ المتكلِّمُ بأنّه مسموع؛ ومن ثمّ يتمّ تسريح التوتّر. إنّ الوضعيّة الجسديّة للمستمع وإيماءاته مثل حركة الرأس إنّما تؤكّد للمستمع الشعور بأنّه مسموع. إذ تُعْكَس مشاعره من قبل المستمع (مثلًا، «لقد كان ذلك أمرًا مهمًّا حقًا بالنسبة إليك...»). فهي تكرّر أو تصوغ من جديد ما قاله المُتكلّم، وتفحصه مرة أخرى معه للتثبّت من دقّته. ومن ثمّ، تطرح بعدها أسئلة لمزيد من المعلومات. وتعدّ وظيفة القول-الاستماع مهمّة للغاية في حلّ النزاعات. وينطبق هذا بالأخصّ حينما تكون العلاقة القائمة بين الطرفين مهمّة؛ سواء أكان ذلك في حالة زوجين مطلقين أو جماعات إثنيّة في البوسنة[61].

---

(58) <http://www.mindtools.com/CommSkll/Communication Intro.htm>

(59) انظر:

p. 39 in Honneth, Axel (eds.), 2001, "Personal Identity and Disrespect," in S. Seidman and J. Alexander (eds.), The New Social Theory Reader: Contemporary Debates, London: Rout- ledge, pp. 39–45.

(60) Hocker, Joyce and William Wilmot, 1991, Interpersonal Con- flict, Dubuque, IA: William C. Brown Publishers, p. 239.

(61) <http://www.colorado.edu/conflict/peace/treatment/ commimp.htm>

يغرسُ «التواصل» تقانات وآليات «الاعتراف الاجتماعيّ» من خلال خلق أعراف وتقنيات لقبول وشرعنة وإدراك مشاعر الآخرين. وكما يُشير الاقتباس السّالف أيضًا، فإنّ تقانات التفاعل الاجتماعيّ، مثل غرس الاعتراف الاجتماعيّ، هي مهارات قابلة للتطبيق في تشكيلة متنوّعة من العوالم الاجتماعيّة، بدءًا من العوالم المحليّة حتى العالميّة عبر الفضاءات السياسيّة. وبالتالي، يُعدّ التواصل ذخيرة ثقافيّة من المفترض أن تُعزّز التعاون، وتكبح النزاعات أو تحلّها، وتُدعّم شعور المرء بالذّات والهويّة. والحال أنّه في الوقت نفسه الذي طالبت فيه التفاعلات الاجتماعيّة في مكان العمل بأنْ تمارس الذاتُ دواخلها الأصيلة (في شكل العواطف والاحتياجات)، فإنّ القناعة العلاجيّة جهزت آليّة للاعتراف الاجتماعيّ، حيث يمكن بالتالي صون الذات المكشوفة. وبهذه الطريقة، يكون التواصل طريقة لتحديد نمط التفاعل الاجتماعيّ الذي من خلاله يجب صون الحسّ المُتداعي بالذات دائمًا. ويحدّد التواصل، من ثمّ، شكلًا جديدًا من الكفاءة الاجتماعيّة التي بها تهدفُ إدارة الذات العاطفيّة واللغويّة إلى تأسيس نماذج للاعتراف الاجتماعيّ.

بيد أنّ الأشياء أكثر تعقيدًا؛ لأنّ «التواصل» هو قنطور سوسيولوجيّ مرواغ: فهو مُسوَّغ على أسس استراتيجيّة، لأنّه من المفترض أن يُمكّن المرء من تحقيق أهدافه وتأمينها. لكن مع ذلك، فإنّ نجاح الهدف الاستراتيجيّ للمرء مشروطٌ سلفًا بإنفاذ ديناميكيّة الاعتراف. والحال أنّ هذه كفاءة عاطفيّة ولغويّة، واجتماعيّة بالأخير، من المُفترَض أن تساعد المرء على تحقيق النجاح داخل الشركة. يبدو الأمر، على نحوٍ ما، كما لو أنّ علماء النفس قد تمكّنوا من التوفيق بين الجانبين المتنافرين المُفترضيْن في فلسفة آدم سميث (Adam Smith) -نظريّة المشاعر الأخلاقيّة وثروة الأمم- لأنّهم زعموا أن المرء يمكنه، بتطوير مهارات التقمّص والاستماع، أن يعزّز من كفاءته المهنيّة ومصلحته الشخصيّة. وقد صُكّت الكفاءة المهنيّة بمصطلحات عاطفيّة، من خلال المقدرة على الاعتراف والتعاطف مع

الآخرين. وأضحت هذه المقدرة على إقامة علاقات اجتماعيّة مرادفة للكفاءة المهنيّة على حدٍّ واسع[62].

ومن ثمّ، فإنّ مفهوم التواصل وممارسته، الذي قُدم أوّل الأمر بوصفه تقنيةً وتعريفًا مثاليًا للذات، يُطبق الآن أيضًا لتوصيف الشركة المثاليّة. حيث تقدم شركة (Hewlett Packard) العملاقة نفسها بهذه الطريقة: «شركة HP حيث يمكن للمرء أن يتنفس روح التواصل، وروحًا قوية من العلاقات التبادليّة، حيث يتواصل البشر، وحيث تتجه نحو الآخرين. إنها علاقة وجدانية...[63]». ولأوضح بشكل أكثر ادعائي بأنّ التواصل أصبح محددًا لنموذج الذات الشركاتيّة، نقتبس ما يلي:

أُشير في استطلاعات وكالات التوظيف التي أجريت مؤخرًا للشركات التي تضم ٥٠٠٠ موظف إلى أنّ مهارات التواصل هي العامل الحاسم الوحيد الأكثر أهمية في اختيار المدراء. يشير الاستطلاع، الذي أجرته كليّة كاتز للأعمال في جامعة بيتسبرغ، بأن مهارات التواصل، بما في ذلك العروض المكتوبة والشفهيّة بالإضافة إلى القدرة على العمل مع الآخرين، تعد العامل الأساسيّ المُفضي إلى النّجاح الوظيفيّ[64].

هناك عدّة أسباب جعلت التواصل مركزيًا للغاية في تعريف الذّات الشركاتيّة الكفوءة: فمع وجود البنية المعياريّة المتغيرة المُستلزَمة في دمقرطة العلاقات الاجتماعيّة، كان لا بدّ من صوغ القواعد الإجرائيّة للتوفيق بين البناء الهرميّ المتزايد للبنية التنظيميّة للمؤسسات مع الدمقرطة المتزايدة للعلاقات الاجتماعية؛

---

(62) انظر:

Brunel, Valerie, “Le ‘Developpement Personnel’: de la figure du sujet à la figure du pouvoir dans l’organization liberale” (مخطوطة غير منشورة).

(63) Aubert, Nicole and Vincent de Gaulejac, 1991, Le Coût de l’Excellence, Paris: Seuil, p. 148.

(64) <http://www.mindtools.com/CommSkll/Communication Intro.htm>

وبما أنّ الكفاءة والأداء المِهَنيين أصبحا يتشكلان بوصفهما نتائج وانعكاسات لذات المرء الخفيّة والحقيقيّة، فإن «الاعتراف» يصبح ذا أهمية قصوى، حيث إنّه لم تُشمل وتُقيم المهارات فقط في إجراءات العمل، بل شمل ذلك أيضًا «مجموع الأشخاص». وأخيرًا، فإن التعقيد المتزايد للبيئة الاقتصاديّة، والوتيرة المتزايدة باستمرار للتقنيات الجديدة وما يترتب عن ذلك من تقادم سريع للمهارات جعل معايير النجاح متغيّرة ومتضاربة، كما أثقلت كاهل الذات بالارتياب، وجعلها وحدها مسؤولة عن إدارة الارتيابات والتوترات في مكان العمل المعاصر. وهكذا، أصبح التواصل مهارةً عاطفيّة يمكن الإبحار فيها في بيئة محفوفة بالارتيابات والأولويات المتضاربة والتي من خلالها يمكن للمرء الاشتراك في التعاون مع الآخرين من خلال مهارات غرس التنسيق والاعتراف[65].

والحال أنّ المجال الاقتصاديّ، بمعزلٍ عن كونه خلْوًا من العواطف، كان مغمورًا على النقيض من ذلك بالشعور؛ أي نوع من الشعور ملتزم بمقتضيات التعاون ومُوعز عليه من قبلها، ونمط من تسوية النزاعات القائم على «الاعتراف». ولأنّ الرأسماليّةَ تتطلّب وتخلقُ شبكات من الاعتماديّة المتبادلة[66]، ولها تأثيرٌ واقعٌ في صميم تعاملاتها، فقد أسفرت أيضًا عن تقويض الهويّات الجندريّة ذاتها التي ساعدت على تأسيسها أوّل الأمر. وبحملنا أمرًا على أن نبذل قُصارى مهاراتنا العقليّة والعاطفيّة للتماهي مع رؤى الآخرين، فإنّ «الرّوح التواصليّة» توجّه ذات المدير إلى نموذج الذات الأنثويّة التقليديّة. لنقل بصورة أكثر دقةً، تطمس روح التواصل الانقسامات الجندريّة بدعوة الرجال والنساء للسيطرة على عواطفهم السلبيّة، وأن يكونوا ودودين، وأن ينظروا إلى أنفسهم بعين الآخر، وأن يتعاطفوا مع الأشخاص الآخرين. ولنضرب مثالًا واحدًا على

(65) Bratich, Jack, Jeremy Packer, and Cameron McCarthy, 2003, Foucault, Cultural Studies, and Governmentality, Albany: State University of New York Press.

(66) انظر:

Elias, Norbert, 2000, The Civilizing Process, Oxford, UK: Blackwell Publishing.

ذلك: «لا يجب في العلاقات المهنيّة أن يتمّ تعريف الرجال دائمًا بصفات ذكوريّة ‘حادة‘، والنساء بصفات أنثويّة ‘ناعمة‘. إذ يستطيع الرجال، وينبغي عليهم، أن يكونوا بالقدر نفسه مثل النساء في حساسيّتهنّ وإشفاقهنّ... وفي قدرتهنّ على فنون التعاون والإقناع... بينما يجب على النّساء أن يكنّ مثل الرجال بالقدر نفسه في إصرارهم الذاتيّ وقيادتهم وفي امتلاكهم لفنون التنافس والتوجيه[67]». لقد أعادت الرأسماليّةُ العاطفيّةُ تنظيم الثقافات العاطفيّة، مما جعل جعل الذات الاقتصاديّة عاطفيّةً، وسخّر العواطف بشّدة للفعل الأداتيّ.

بالطبع، أنا لا أقول إنّ الأوامر والتعليمات المتعلقة بأدبيّات النصيحة قد شكّلت بشكل مباشر حياة الشركة، أو إنّها قد محت بعجائبية الواقع القاسي، والوحشيّ أحيانًا، لعالم الشركات والسيطرة الذكورية على النساء. على أنّ ما أقوله هو أن النماذج الجديدة للعاطفيّة التي صاغتها مجموعة من علماء النفس والاستشاريين في الإدارة والعلاقات الإنسانيّة غيّرت، ببراعة وبلا ريب، أنماط ونماذج التفاعل الاجتماعي داخل مكان عمل الطبقة الوسطى، وعدّلت الحدود العاطفيّة المعرفيّة والعاطفيّة المنظّمة للفروق الجندريّة. وبالتالي، حين يُنظر إلى مكان العمل الرأسماليّ عبر عدسة العواطف، يتضح بأنه خلوٌ من العواطف بشكل أقلّ مما هو مفترض تقليديًا.

اسمحوا لي الآن أن أستطرد في هذه الملاحظة وأتساءل فيما إذا كان النظر إلى المجال الخاص يتغير أيضًا حين النظر إليه من خلال عدسة العواطف. أنتجتِ الرِأسماليّة في تصورها التقليديّ تمييزًا حادًا بين المجالين العام والخاص. تدير المرأةُ المجال الخاص، الذي يحتوي العواطف بل ويرمز إليها مثل الإشفاق والحنان والإيثار والكرم. واستنادًا إلى دراسة نانسي كوت الأساسيّة حول المجال الخاص للطبقة الوسطى، فإن النساء «قد استُبعدن من مجال الإثارة الماليّة والمنافسة

(67) Fontana, Social Skills at Work, p. 8.

الطموحة... فإذا كان الرجل أعنف محارب، و'منهكًا' من 'مشاهد الحياة المتكدرة'، فإنّ النّساء كن ينثرن الورود بين أشواك طريقه[68]». ولكن عند النّظر إليها حقيقةً عبر عدسة العواطف، نجد أنّ هذه الورود المزروعة في الحدائق الخاصة بالعائلة، قد أصبحت شائكة على نحوٍ غريب.

ورود الأسرة الحديثة وأشواكها: تدخّل علماء النّفس في الزواج

يبدو تقريبًا من البداهة أن نشير إلى أنّ اللغة العلاجيّة هي اللغة المُوسرة لمناقشة الأسرة. والحال أنّ اللغة العلاجيّة لم تكن منذ بدئها سرديّة أُسريّة، أيْ سرديّة متعلّقة بالذات والهويّة تقوم بغرس الذات في الطفولة وفي العلاقات الأسريّة الأوليّة للمرء، لكنّها أيضًا لغة أُعِدَّت ووُجِّهَت لتحويل الأسرة (ربّما أسرة الطبقة الوسطى خصيصًا).

من المثير للاهتمام تمامًا أنّ القرن العشرين شهدَ بزوغ سرديّة أخرى زعمت، مثلها مثل السرديّة العلاجيّة، أنّها تقدّم تفسيرًا جديدًا لدور بنية الأسرة في تشكيل الذات، ألا وهي السرديّة النسويّة. والحال أنّه في الخطاب العلاجيّ وخطاب نسويّة الموجة الثانية، تُقدّم الأسرة الاستعارة الجذريّة لفهم باثولوجيّات الذات، وتمثّل أيضًا المكان الأوّليّ لتحوّلات الذات المنشودة من قبل هاتين القناعتين. لقد صدر القانون الوطنيّ للصّحة العقليّة عام ١٩٤٦ [69]. وفي حين أنّ عمل علماء النفس كان مقصورًا حتى ذلك الحين على الجيش والشركات ورعاية الاضطرابات العقليّة الشديدة، إلّا أنّ الصحّة العقليّة للمواطنين العاديين مع قانون ١٩٤٦ وسّعت مجال اختصاص علماء النفس وأحرزت تقدّمًا مهمًّا لسلطتهم باعتبارهم جماعة مهنيّة. وبالطريقة نفسها التي أراد بها إلتون مايو أن يعزّز من الكفاءة والوئام

(68) Cott, Nancy F., 1977, The Bonds of Womanhood: "Woman's Sphere" in New England, 1780–1835, New Haven, CT: Yale University Press, p. 231.
(69) Ibid.

الاجتماعيّ في الشّركة، فإنّ مُعالجي النفس الجُدد المعيّنين ذاتيًا زعموا بأنّهم إنّما يعزّزون من تناغم أكبر داخل الأسرة. هكذا، فإنّ أناس الطبقة الوسطى العادين، الذين يعانون من مشاكل عاديّة متمثّلة في أن تكون لهم حياة جيّدة، تمّ جذبهم بكثرة إلى داخل مجال اختصاص عُلماء النّفس. وبالفعل، كما وثّقت هيلين هيرمان (Helen Herman)، فقد قدمت الصّحة العقليّة المُجتمعية خدمات جديدة - خدمات علاجيّة-نفسيّة- للزبون الذي كان متعلّمًا على نحوٍ جيّد وابنًا للطبقة الوسطى[70]. وقدّم التشريع الفيدراليّ، بدوره، خلال خمسينيّات وستينيّات القرن المنصرم البنية التحتيّة الضروريّة لتدعيم الطبّ النفسيّ وعلم النّفس الموجَّهَين شطر المجتمع، الأمر الذي ساعد علم النّفس على توسيع نطاق تأثيره على أناس الطبقة الوسطى العُصابيين «عادةً»[71]. بعبارةٍ أخرى، إنّ إعادة التوجّه الحادّة للمصالح المهنيّة لعلماء النّفس وزبائنهم نحو «البشر الأسوياء» لم يوسّع فحسب سوق الخدمات العلاجيّة، وإنّما أيضًا أحدث انعطافةً في الهويّة الاجتماعيّة للمجموعات التي استهلكت خدماته. وبحلول الستينيّات، أصبح علمُ النّفس مُمأسسًا بالكامل، وغدا جانبًا جوهريًّا من الثقافة الشعبيّة الأميركيّة.

والحال أنّ المأسسة الكاملة لعلم النفس في الثقافة الأميركيّة كانت لها صورة معكوسة في المأسسة الكاملة بالمثل للنسويّة في السبعينيّات. بالفعل، كانت هناك شبكة واسعة قائمة من المنظّمات النسويّة بحلول منتصف السبعينيّات: فقد وجدت «**عيادات نساء، واتحادات ائتمانيّة، ومراكز أزمات اغتصاب، ومتاجر لبيع الكتب، وجرائد، وناشرو كتب، واتحادات رياضيّة**»[72]. وأضحتِ النسويّة ممارسةً مُمأسَسة، لم تشتد شوكتها إلّا مع تأسيس أقسام دراسات المرأة في الجامعات، الأمر الذي أفضى، بدوره، إلى حزمة واسعة من الممارسات المؤسساتيّة الأخرى داخل

(70) Ibid.

(71) Ibid.

(72) Schulman, Bruce, 2001, The Seventies: The Great Shift in American Culture, Society and Politics, New York: Free Press, p. 171.

الجامعة وخارجها[73].

إنّ معظم المُحلّلين، في محاولتهم لفهم العلاقة بين علم النّفس والنسويّة، قد أولوا الاهتمام بتاريخ خصومتهما المُتبادلة. بيد أنّه من السّهل، مع ذلك، أن نجد نقاط تلاقٍ بينهما. وأثبتت النسويّة وعلم النّفس مع تقدّم القرن أنّهما حليفان ثقافيّان نهائيان؛ لأنّ النساء غدت مستهلكة كبرى للنصيحة العلاجيّة، مما جعل العلاج بالتالي يتقاسم تتشارك بكثرة المشاريع المشتركة مع النسويّة، أيْ المقولات الأساسيّة للفكر المشتّقة مُباشرةً من تجارب النّساء. من ناحيةٍ أخرى، ولأنّ نسويّة الموجة الثانية كانت مموقعة بكثافة شديدة في الأسرة وفي حقل الجنسانيّة (sexuality)، ونظرًا إلى أنّها موقعت سرديّتها بشأن التحرّر داخل هذه الفضاءات، فقد كانت لها صِلات طبيعيّة مع السرديّة العِلاجيّة. وبقدر ما يمكن للخطط أن تكون قابلة للانتقال والتحوّل من مجال خبرة إلى آخر، أو من فضاء مؤسساتيّ إلى آخر، فيمكنُ للنسويّة وعلم النّفس أن يستعيرا من بعضهما البعض: مثلًا، استحوذ كلٌّ من علم النفس والنّسويّة نوع الانعكاسيّة نفسه الذي كان سمةً من سمات وعي المرأة. وكما يشيرُ مؤرّخ الفنّ جون برجر (John Berger)، فإنّ المرأة هي «المُستكشِف والمُسْتَكشَف» على حدّ سواء وهما **«عنصران تأسيسيان ولكن مميزان داتّيا لهويّتها كامرأة»**[74]. لقد طالبتِ النسويّة والعلاج بأن تكون المرأة المُستكشِف والمستكشَف على حدّ سواء. علاوةً على ذلك، فإنّ الخطاب العلاجيّ، مثله مثل النسويّة، شجّع النساء باستمرار على توليف نمطين مُتناقضين من القيم، ألا وهما الرعاية والتنشئة من جهة، والاستقلاليّة والاعتماد الذاتيّ من جهةٍ أخرى. إنّ الاستقلاليّة والتنشئة كانتا في الواقع الموضوعتان المركزيتان

(73) في عام ١٩٧٠، كان هناك أقل من عشرين دورة دراسية عن النساء في الجامعات الأمريكية؛ وبعد عقدين من الزمان، تم تقديم أكثر من ٣٠٠٠ من هذه الدورات على المستوى الجامعي لغير المتخرجين فقط. Ibid, p. 172.

(74) Berger, John, 1972, Ways of Seeing, London: British Broadcast- ing Corporation, pp. 46–7.

للنسويّة والعلاج، وعندما يُولَّفان بطريقة ملائمة فسيشكّلا صحةً عاطفيّة وتحررًا سياسيًّا. أخيرًا، وربّما ليس آخرًا، تقاسمت النسويّة والعلاج فكرة وممارسة تحويل التجربة الخاصّة إلى خطاب عموميّ، بمعنى أنّه خطابٌ مع الجمهور وله على حدّ سواء، وبمعنى أنّه خطاب يتوجّب عليه الالتزام بمناقشة المعايير والقيم التي كان لها طابعٌ عامٌ، لا خاصّ. ومن الأمثلة الواضحة على هذه السيرورة من تحويل الخطاب الخاصّ إلى خطاب عامّ هو مجموعة التوعية التي كانت مهمّة للغاية لنسويّة الموجة الثانية على مستوى القاعدة الشعبيّة.

غزيرةٌ هي الأمثلة على مدى عمق عمل السرديّة العلاجيّة داخل الحركة النسويّة: فقد حاججت الناشطة النسويّة المُخضرمة ومحرّرة مجلّة M.S جلوريا ستاينم (Gloria Steinem) في سيرتها الذاتيّة **ثورة من الداخل** (*Revolution From Within*) عام ١٩٩٢، بأنّ الحواجز النفسانيّة تؤثّر بتساوٍ على نساء الطبقات العليا والطبقات الدُّنيا، وأنّ احترام الذات المُتدنّي هو المشكلة تكتسح النساء كالطاعون[75]. أو لنأخذ مثالًا حديثًا جدًا ومنتشرًا للغاية: في سيرتها الذاتيّة، تستخدمُ الناشطة النسويّة وداعية السلام جين فوندا (Jane Fonda) كلًّا من الخطاب العلاجيّ والنّسويّ لتحرير نفسها من الآثار المُنهِكة لأبيها النائي - هنري فوندا الذي لم يعانقها بما يكفي- ومن اختياراتها التعيسة اللاحقة لثلاثة أزواج غير مبالين. وهكذا، يغدو العثور على صوتها الأصيل فعلًا عاطفيًا وسياسيًّا.[76]

كان التأثير المُتبادل للعلاج والنسويّة مرئيًّا أكثر في تفصيل نموذج ثقافيّ

(75) "كلما تحدثت بصورة أكبر إلى الرجال والنساء، كلما بدا أن المشاعر الداخليّة من النقص والفراغ والشك في الذات وكراهية الذات هي نفسها، بصرف النّظر عمّن اجترحها منها، حتى لو تم التعبير عنها على نحوٍ مُعاكس ثقافيًّا". انظر:

Steinem, Gloria, 1992, Revolution From Within: A Book of Self-Esteem, Boston, MA: Little, Brown & Company, p. 5.

(76) Fonda, Jane, 2005, My Life So Far, New York: Random House.

للحميميّة العاطفيّة والجنسيّة، الأمر الذي حمل في خلفيّته بزوغ مجال العلاج الجنسيّ، المرتبط هو نفسه بالتقارير الكينزيّة المعمّمة، ولاحقًا بدراسة الجنسانيّة على يد ماسترز وجونسون[77] (Masters and Johnson). لقد جمعت فكرة الحميميّة سمات كلٍّ من الخطاب النفسيّ وخطاب النسويّة؛ لأنّ الجنسانيّة المُحرَّرة أصبحت تعبيرًا توأمًا للصحة العاطفيّة والتحرّر السياسيّ. وقد كان النموذج الجديد للحميميّة مرئيًا، على سبيل المثال، في صيغة سينمائيّة جديدة تركّز على تحطّم العلاقات، وتجدُ النساء في نهايتها عادةً «حريّتهن» وجنسانيّتهنّ. (والحال أنّ وودي آلن أنجز هذا النوع في أفلامٍ له مثل آني هول، وامرأة أخرى، ومانهاتن، وأليس، وغيرها)[78].

وكي أوضّح ما يتشكّل منه النموذج الجديد للحميميّة، اسمحوا لي أن أتناول كمثالٍ كتاب **رِباط المتعة** (*The Pleasure Bond*) لماسترز وجونسون، والذي نُشِرَ عام ١٩٧٤ وأعاد تدوير نتائجهما المبكّرة بشأن جنسانيّة الرجال والنساء ومنحهما جاذبيّة أوسع[79]. فبالنسبة إلى ماسترز وجونسون، تتمثّل الخطوة الأولى تجاه الحميميّة في إدارك مشاعر المرء وأفكاره.

وبمجرّد ما تدرك مشاعرك وأفكارك؛ دع شريكك يعرفهما. وإذا كنتَ خائفًا؛ فقُل ذلك. فلربّما تستطيعانِ معًا استكشاف ما تخافه والسبب في ذلك، ولعلّ شريكك يستطيع أن يساعدك في إيجاد السّبل للتغلّب على مخاوفك تدريجيًا. ومن

(77) انظر:
D'Emilio, John and Estelle B. Freedman, 1988, Intimate Matters: A History of Sexuality in America, New York: Harper and Row.

(78) انظر:
Shumway, R., 2003, Modern Love: Romance, Intimacy, and the Marriage Crisis, New York: New York University Press.

(79) Masters, William H. and Johnson, Virginia E. in association with Levin, Robert J., 1974, The Pleasure Bond: A New Look at Sexuality and Commitment, Boston, MA: Little, Brown & Company.

ثمّ، كلّما مضيت قدمًا، ستكون قادرًا على التصرّف بطريقة تنسجمُ مع مشاعرك، لا بالرّغم عنها[80].

لقد كان هناك اختلافٌ مهمّ بين القرن التاسع عشر والتصوّر الحديث لـ«الذّات الحقيقيّة» كما اتّضح ذلك من تصوّر ماسترز وجونسون للحميميّة: فبالنسبة إلى الفيكتوريين، لم يطرح إيجاد الذات الحقيقيّة والتعبير عنها مشكلةً خاصّة -إذ الذاتُ الحقيقيّة كانت موجودة هناك على الدّوام، وما كان إلّا أنّها يجب أن يُعهَد بها إلى شخصٍ جدير بالإفصاح عن ذاته[81]. لكن في المخيال النفسيّ الجديد، أصبحت الذاتُ الحقيقيّةُ غامضة على حاملها وتطرح الآن مشكلةً خاصّة. ويقتضي الأمر أن يتغلّب المرء على عددٍ من العواطف -الخوف، الخزي، الإثم- التي غالبًا ما تكون مجهولة للشخص المَعنيّ، وهو ما يتطلّب مهارة جديدة في استعمال اللغة. لكنّ الأساس المنطقيّ النهائيّ للتعبير عن هذه العواطف و«كشفها» تمثّل في أنّ العلاقات الحميميّة توجّب أن تكون مساواتيّة بشكل أساسيّ. وما جعلَ تجربة الحميميّة شأنًا نفسيًّا وسياسيًا على حدّ سواء هو حقيقة أنّها اشترطت على أنّ الشريكين يجب عليهما أن يتّصلا ببعضهما البعض على نحوٍ مساواتيّ. كانت فكرة المساواة في الحميميّة ظاهرةً بطريقتين. الأولى هي أنّ الرجال مدعوون الآن لأن يولوا اهتمامًا أكثر دقة بذواتهم ومشاعرهم الداخليّة بطريقة تجعلهم مشابهين للنساء. مثلًا، إنّ كتاب **الرجل المتحرّر** (*Liberated Man*) المنشور عام ١٩٧٤ لآرين فاريل (Warren Farrell) أدانَ الآثار المهلكة لنظام قائم على قيم الرجال التقليديين. وحاجج فاريل، مستخدمًا لغة علاجيّة تمامًا، بأنّ الرَجال قد حُرِّمَ عليهم البكاء أو الكشف عن عواطفهم، أو «**إظهار الهشاشة**

(80) Ibid., pp. 24–5.

(81) Rothman, Ellen, 1984, Hands and Hearts: A History of Courtship in America, New York: Basic Books; Lystra, Karen, 1989, Searching the Heart: Women, Men, and Romantic Love in Nineteenth-Century America, New York: Oxford University Press.

والتقمّص العاطفيّ أو الشكّ»[82]. وطالب فاريل الرجال بأن يصقلوا [خصلة التأمّل الذاتيّ، وأن يكون على صلةٍ بأنفسهم الحقيقيّة وأن يعبّروا عن كافّة جوانب ذواتهم.

كما إنّ هناك طريقةً أخرى تؤثّر بها المعاييرُ الجديدة للمساواة على تعريفات الحميميّة موجودة داخل التعريفات الجديدة لجنسانيّة المرأة. فعلى الرغم من أنّه لا ماسترز أو جونسون أعلن أنّه نسويّ، إلّا أنهما تناولا الجنسانيّة من خلال قولبتها داخل لُغة التحرّر والمساواة التي كانت السّمة المميّزة للحركة النسويّة. على سبيل المثال، «ما ينبغي على الكثير من الرجال والنساء معرفته هو أنّهم لا يستطيعون الوصول إلى اللذّة التي ينشدانها ما لم يدركا أنّ الجنس الفعليّ هو ليس شيئًا يفعله الرجل بالمرأة أو لها، وإنّما هو شيءٌ يفعله الرجل والمرأة معًا على قدم المساواة».[83]

وهكذا، استندتِ اللذّة الجنسيّة إلى تحقيق علاقاتٍ عادلةٍ ومتساوية، ممّا يُشيرُ إلى أنّ الحميميّة العلاجيّة قد حشدت لغة الحقوق وجعلت الجنس الجيّد متساويًا مع التأكيد على حقوق كلا الشّريكين. في النهاية، فقد طمس هذا النموذج للذّة/ المتعة الجنسيّة الفروق الجندريّة. «[فيرجينيا جونسون]: من الشائع، كما أعلم، الإشارة إلى الفروق بين الرجال والنساء، لكن عليَّ أنْ أخبركم بأنّ أكثر ما أثار إعجابنا منذ بداية عملنا هو التشابهات، لا الفروقات، بين الجنسين»[84]. لا تدعّي النساء بشكل متزايد من خلال نموذج الحميميّة المساواة فحسب مع الرجل، بل التشابه معه أيضًا.

يتضمّن النموذجُ الثقافيّ للحميميّة دوافعَ ورموزًا أساسيّة لاثنتين من القناعات الثقافيّة الرئيسيّة التي شكلت ذاتيّة النّساء في القرن العشرين (أيْ علم النّفس

---

(82) استُشهد به في:

Schulman, The Seventies, p. 181.

(83) Ibid., p. 84.

(84) Masters and Johnson in association with Levin, The Pleasure Bond, p. 36.

والنسويّة الليبراليّة): المساواة والعدالة والإجراءات المحايدة والتواصل العاطفيّ والجنسانيّة وتجاوز العواطف الخفية والتعبير عنها ومركزية التعبير اللغوي عن الذات... هذه كلّها تقعُ في قلب النّموذج الحديث للحميميّة. إذا بدأت لغة العلاج في الشركة بإعادة تنظيم الذكورة حول المفاهيم الأنثويّة للذات، فقد شجّعت النساء داخل العائلة على المطالبة بمكانة الذّات (الذّكر) المستقلّة ذات الحكم الذاتيّ. ولّما جعلَ علماء النّفس الإنتاجيّة في الشركة شأنًا عاطفيًا، فإنّهم، فيما يتعلّق بشأن الحميميّة، يبنون المتعة والجنسانيّة على تطبيق الإجراءات العادلة وتأكيد وصون حقوق النّساء الأساسيّة. بتعبير أدقّ، يسعى علماءُ النّفس بدأبٍ من خلال فكرة «الصحّة العاطفيّة» و«العلاقات الصحيّة» إلى تحرير العلاقات الحميميّة من الظلال القاتمة للسّلطة واللامساواة. وبهذه الطريقة، تصبحُ الحميميّة -أو العلاقات الصحيّة بالعموم- مُطارَدة بمعضلة «التبادُل المُنصِف» وبمشكلة التوفيق بين العاطفيّة العَفويّة مع التأكيدات الأداتيّة للذّات.

قد يبدو هذا التحليل، حتّى الآن، منسجمًا مع تحليل غيدينز (Giddens) وآخرين ممّن أبصروا في الحميميّة الحركة تجاه المساواة والتحرّر[85]. بيد أنّ تحليل غيدينز، من نواحٍ عدّة، لا يتقاطع إلّا مع القناعة النفسيّة التي تُمجّد المساواة في العلاقات الحميميّة، وفشلَ في استنطاق تحوّل الحميميّة الذي يدّعي أنّه يقوم بتوصيفه. إنّ التقليد الفيبريّ الذي أنتسبُ إليه بشكل عامّ يُعلّمنا بأنّنا يجب ألّا نتناول إنجاز الحريّة أو المساواة على أنّه محكّ نهائيّ لتقييم التحوّلات الاجتماعيّة. بل يجب علينا بالأحرى أن نتساءل بالضبط عن السّبل التي حوّلت بها المعايير الجَديدة للمساواة أو الحريّة «النّسيج العاطفيّ» للعلاقات الحميميّة. وأحاججُ بالفعل الآن بأنّ تضافر العلاج مع النّسويّة قد أنتجَ سيرورة كبيرة من عقلنة العلاقات الحميميّة. ولأنّ النّسويّة والعلاج النفسيّ قاما بتوجيه عدد كبير من

(85) Giddens, Anthony, 1992, The Transformation of Intimacy: Sexu- ality, Love, and Eroticism in Modern Societies, Cambridge: Polity.

الاستراتيجيّات النفسيّة والماديّة والعاطفيّة لتحويل الذات، فقد استلزمت إعادة تشفيرهما للنّفس «عقلنةً» لسلوك النّساء داخل المجال الخاصّ.

سأشرحُ ما أقصده على بأقصر الطّرق، بضرب مثالين نموذجيين جدًّا على أدبيّات النصيحة فيما يتعلّق بالحميميّة منذ الثمانينيّات فصاعدًا. ففي مقالٍ منشور بمجلّة (*Redbook*) يُناقش كتابًا كتبه دكتور بيسل (عالم نفسيّ)، يُقدّم كاتب المقال استبيانًا وضعه دكتور بيس آنف الذكر من أجل «تقييم مدى توافق الأشخاص، وإلى أيّ مدى رومانسيٌّ هو زواجهم. والحال أنّ **استبيان الانجذاب الرومانسيّ**، أو اختصارًا (RAQ)، هو ما يستخدمه للتنبؤ بمدى توافق الزوجين. ويتكوّن هذا الاستبيان من ستين عبارة ... وتتراوح درجة الاستبيان المثاليّة بين ٢٢٠ و٣٠٠ نقطة، ممّا يُنبئ بمستوى عالٍ كفايةً على الانجذاب العاطفيّ لإقامة علاقة».[86]

أمّا المثال الثاني، فنقرأه على النّحو التالي:

لكن كيف يمكن لشيلا أن تُرضي رغبات فرانكي إذا لم يُخبرها بماهية رغباته؟ يتوجّب عليك وعلى شريكك أيضًا أن تكونا قادرين على إخبار بعضكما البعض كيف بالضبط تُريدان أن تُعشقا. وسوف يساعدك التمرين التالي على القيام بذلك.

١- على ورقة، أكملْ كلّ جملة من الجمل التالية بأكبر عدد من الطرق المختلفة ما استطعت. واجعل ردودك محددة ومتماسكة وإيجابيّة.

- سجّل قائمة بتلك الأشياء التي يقوم بها شريكك حاليًا التي تُشعرك بأنّك شخصٌ محبوب ويلقى الاهتمام. «أشعر أنّني محبوب وألقى الاهتمام حينما...»
- تذكّر عندما كنت أنت وشريكك تتواعدان أوّل مرة. ماذا «قال

(86) Crain, Mary Beth, "The Marriage Check Up," Redbook (unknown date), p. 88.

شريكك أو فعل ثمّ لم يقله أو يفعله الآن؟». «أشعر أنّني محبوب وألقى الاهتمام حينما...»

- فكّر الآن في كلّ تلك الأشياء التي أردتَ دائمًا أن يقوم به شريكك لكنّك تخشى أن تسأله إيّاها. «كنت سأشعر بالاهتمام وأنّني محبوب إذا فعلتَ...»

٢- راجعْ إجاباتك وقم بترقيمها حسب أهميّتها بالنسبة إليك.

٣- اقرأ إجاباتك على شريكك. وضع X بجوار الأشياء التي يشعر شريكك أنّه لا يستطيع القيام بها من أجلك الآن.

٤- أنصت إلى نفسك بينما يقرأ شريكُك قائمتك، وأشّر على احتياجات شريكك التي لا تستطيع أن تلبّيها الآن.

٥- تبادلا القوائم. اختر ثلاث رغبات من قائمة شريكك يمكنك أن تقبل بتلبيتها على مدار الأيام الثلاثة القادمة.

احتفظ بلائحة من قائمة شريكك، ووافق على تلبية ثلاث رغبات جديدة كلّ أسبوع. واعمل على أن تكون قادرًا على منح شريكك بعضًا من الأشياء التي شعرت في الأصل أنّك نافرٌ من تقديمها. وكلّما كان الطلبُ أصعب، كلّما شعرت بالأفضل ما إن قمت بتلبيته. وفعلًا يفيد كثيرٌ من الشركاء بأنّ رغبات الشريك التي اعتقدوا أنّها كانت الأكثر صعوبة في تلبيتها أصبحت في الأخير هي الأشياء التي يحبون في الغالب أن يقوموا بها لبعضهم بعضًا(87).

لكي نأخذ هذه التمارين على محمل الجدّ، فلسنا بحاجةٍ إلى الافتراض أو التخمين

(87) Hendrix, Harville, 1985, "Work at Your Marriage: A Work- book," Redbook, October, p. 130.

بأنّها قد تمّ تبنيها بالجملة من قبل قرّاء أدبيّات مساعدة الذات. ومع ذلك، إذا كانت هذه التمارين ذات أهمية، فذلك لأنّها تشيرُ إلى تحوّل ثقافيّ هامّ لسلوك الذات في العلاقات الحميميّة. إنّها تشيرُ، في واقع الحال، إلى سيرورة عقلنة العلاقات الحميميّة التي هي، كما أحاجج، نتاجٌ لصعود المعايير المساواتيّة داخل الزواج (والقناعة النّسويّة هي والحال كذلك المدافع الأساسيّ عن معايير كهذه) ونتيجة للدور الذي لعبه منهج علم النفس ومعجمه في فهم الحميميّة.

تنطوي العقلنة على خمسة مكوّنات[88]: الاستعمال المحسوب للوسائل؛ استعمال الوسائل الأكثر فعاليّةً؛ الاختيار على أساس عقلانيّ (أيْ على أساس المعرفة والتعليم)؛ جعل المبادئ القيميّة العامّة تقود حياة المرء؛ وأخيرًا توحيد المكوّنات الأربعة السابقة في نمط حياة منهجيّ عقلانيّ. لكنّ العقلنة لها معنى إضافيٌّ مهمٌّ؛ ألا وهو سيرورة توسيع الأنساق الشكليّة للمعرفة، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى صبغ الحياة اليوميّة بصبغة فكريّة (intellectualization).

ما يلفت النّظر فيما يتعلّق بالتمارين المُستدعاة أعلاه هو أنّها تقتضي وتفترضُ ضمنًا عقلنة قيميّة للشخصيّة. والحال أنّ العقلنة القيميّة هي سيرورة من استجلاء قيم المرء ومعتقداته، ومن جعل غاياتنا تتوافق مع قيم مُرساة سلفًا. ماذا أريدُ؟ وما هي تفضيلاتي وشخصيّتي؟ هل أنا مُجازف أم بحاجة إلى الأمان؟ هل أحتاجُ إلى شخصٍ لأكون عائلًا، أم شخصًا أتناقشُ معه في السياسات الجارية؟ إذا كانت هذه الأسئلة تُطارد أدبيّات النصيحة، فذلك لأنّ النساء أُمِرنَ من قبل النسويّة والعلاج على حدّ سواء بأنْ يوضّحن قيمهنّ وتفضيلاتهنّ، وأن يقمن ببناء

(88) بيد أنّه من المهم التأكيد على أن العقلنة رغم الهالة الحتميّة الواردة لها في تحليل فيبر، فإن العقلنة ليست بسيرورة خطيّة أحاديّة، بل مليئة بالتوترات والتناقضات. انظر:
Johannes Weiss, "On the Irreversibility of Western Rationalization and Max Weber's Alleged Fatalism," in Lash and Whimster, Max Weber, pp. 154–63.

علاقات تتناسب وتتوافق مع تلك القيم، وكلّ ذلك بهدف التأكيد على الذات المستقلّة والمعتمدة على نفسها. ولا يمكن لهذه السيرورة أن تحدث إلّا عندما تقوم النّساء بأخذ أنفسهنّ جديًا باعتبارهن موضوعات للفحص وللسيطرة وللعواطف، وبتقييم اختيارتهنّ، واختيار مسارات عملهن المفضّلة.

أضف إلى ذلك، نظر فيبر إلى العقلنة باعتبارها تتّسم بتحسين أعمق لتقانات الحساب. وبالفعل، كما تشيرُ الأمثلة أعلاه، فإنّ الحياة الحميميّة والعواطف يتمّ تحويلها إلى موضوعات قابلة للقياس والحساب، كي يتمّ أسرها في البيانات الكَميّة. إنّ معرفة أنّني أحصل على عشرة علامات في عبارة «أصبحُ قلقة عندما يبدو أنّ نساء أخريات مهتمات بك» من المفترض أن تؤدي إلى فهم مختلف للذات وإلى استراتيجيّة صوابيّة أكثر ممّا لو كان أنّني أحرزت نقطتين. فالاختبارات النفسيّة من هذا النوع تستخدمُ بالتحديد معرفة ثقافيّة حديثة، سمّاها السوسيولوجيّان ويندي إيسبيلاند (Wendy Espeland) وميتشل ستيفنز (Mitchell Stevens) بـ«المقايسة» (commensuration). وكما يعرّفانها، فـ«المقايسة تنطوي على استخدام الأرقام لإنشاء علاقات بين الأشياء. تحوّل المقايسة الفوارق النوعيّة إلى فوارق كَمّيّة، حيث يُعبَّر عن الاختلاف بدقّة من حيث الحجم وفقًا لبعض المقاييس المشتركة[89]». وعليه؛ في ظلّ علم النّفس والنسويّة، أصبحت العلاقات الحميميّة على نحوٍ متزايد أشياء تُقيَّم وتُقاس وفقًا لبعض المقاييس (والتي هي، بالمناسبة، تختلفُ باختلاف الزمرة الواسعة لعلماء النّفس والمدارس النفسيّة المتاحة).

وأخيرًا، فإنّ ما يتجلّى في هذين المثالَيْن هو تشابك النصانيّة (textuality) مع التعبير العاطفيّ. واقتباسًا من العالم القروسطيّ براين ستوك (Brian Stock)،

(89) Espeland, Wendy N., 2001, "Commensuration and Cognition," in Karen Cerulo (ed.), Culture in Mind, New York: Routledge, p. 64.

يمكننا أن نقول إنّ النصانيّة أصبحت مُساعِدًا مهمًّا للتعبير العاطفيّ[90]. إنّ «تدوين» عاطفة ما «يحبسها» في الفراغ، بمعنى أنّه يخلق مسافة بين تجربة العاطفة وإدراك الشخص لهذه العاطفة. وإذا كان التثقف هو تدوين اللغة المنطوقة في وسطٍ يُمكّن المرء من أن «يرى» اللغةَ (بدل أن يسمعها) وأن ينزع السياق عنها من فعل الكلام، فبالمثل تدعو هذه التمارينُ النساء إلى التفكير في العواطف ومناقشتها بعدما تكون قد نُزِعت عن سياق حدوثها الأصليّ. فالفعل الانعكاسيّ المتمثّل في تسمية العواطف من أجل إدراتها يمنحها أنطولوجيا، أيْ يبدو أنّه يُثبّتها في الواقع وفي الذات الدفينة لحاملها، وهذه واقعة تتعارض، كما قد ندّعي، مع الطبيعة المتقلّبة والعابرة والسياقيّة للعواطف.

بالفعل، ينزع التثقّف [معرفة القراءة والكتابة -م] السياقَ عن الكلام والفكر، ويفصل القواعد التي تُنتجُ الخطاب عن فعل الكلام بحدّ ذاته[91]. (والمثال البراديغميّ البارز على هذا الفصل للخطاب عن الكلام هو قواعد النّحو). والعواطف، حينما تُسجَن في الكتابة، تصبحُ موضوعات تُراقَب ويُتلاعب بها. إنّ التثقّف العاطفيّ يجعل المرءَ يقتلع نفسه من تيار التدفّق ومن الطابع غير الانعكاسيّ للتجربة ويحوّل التجربة العاطفيّة إلى كلمات عاطفيّة وإلى مجموعة من الكيانات القابلة للملاحظة والتلاعب. ويُشير والتر أونج (Walter Ong)، كاتبًا حول أثر الطباعة على الفكر الغربيّ، إلى أنّ أيديولوجيا التثقف قد صعّدت من فكرة «النصّ النقيّ»؛ أي تلك الفكرة القائلة إنّ للنصوص أنطولوجيا، وبأنّ معانيها يمكن فصلها عن مؤلّفيها وسياقاتها. وبالمثل، إنّ حبس العواطف داخل لغة مكتوبة صعّد من فكرة «العاطفة النقيّة»؛ تلك الفكرة بأنّ العواطف هي كيانات منفصلة

(90) "يرمي عملي إلى محاولة إلقاء الضوء على النصوص، التي يُنظر إليها على أنها ملحقات للخطاب، وهي تتداخل مع الفعل البشريّ".

Stock, Brian, 1990, Listening for the Text: On the Uses of the Past, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, pp. 104–5.

(91) Goody, J. and I. Watt, 1968, "The Consequences of Literacy," in Jack Goody (ed.), Literacy in Traditional Societies, Cam- bridge: Cambridge University Press, pp. 27–68.

مُحدّدة وأنّها أسيرة داخل الذات بطريقة ما، وبأنّها يمكن أن تُسطَّر في نصوص وتُفهَم باعتبارها كيانات ثابتة، وأن تُفصَل عن الذات، وأن تُراقب، ويُتلاعب بها، ويُسيطر عليها.

إنّ التحكّم في العواطف ووضوح قيم المرء وأهدافه واستخدام تقنية الحساب ونزع التسييق وتجسيد العواطف، كلّها تستلزم عَقْلنةً للروابط الحميمة، من أجل مشروع أخلاقيّ أوسع: أي لخلْق مساواة وتبادل عادل من خلال الانخراط في تواصلٍ شفهيّ دؤوب حول احتياجات المرء وعواطفه وأهدافه. وكما هو الحال في الشّركة، فإنّ التواصل هنا هو نموذج للعلاقات، ونموذج من أجلها أيضًا؛ فهو يصفها ويوجبها في آن معًا. إنّ عدم التوافق الجنسيّ والحنق والنِّزاعات الماليّة والتوزيع غير المتكافئ للأعمال المنزليّة وعدم اتساق الشخصيّة والعواطف المكتومة وأحداث الطفولة -كلّ هذه أمور ينبغي فهمها والتعبير عنها لفظيًا ومناقشتها وإيصالها، وبالتالي ينبغي وفقًا لنموذج التواصل حلّها. كما عبّر عنها مقال *Redbook*: «**التواصل هو شريان الحياة في أي علاقة، تحتاج أي علاقة حب للتواصل خاصة إذا كانت ستزدهر**».[92]

تتيح ورش العمل أو الكتيّبات الإرشاديّة المتعلقة بالتواصل العديد من «التدريبات» التي تهدف إلى جعل الافتراضات والتوقعات الخفية للأشخاص المتزوجين جليةً، وإلى أن يصبحوا واعين بأنماطهم الكلاميّة وإلى فهم الكيفية التي تساهم فيها هذه الأنماط بالمقابل بسوء الفهم والاغتراب، وإلى تعليم فن وعلم الاستماع، والأهم من ذلك ربما، استخدام أنماط الكلام المحايدة (للتعويض عن المَشاعر السلبية). كما يتضح، تهدف تقنيات تحسين التواصل الزوجي هذه إلى تحويل اللغة المتبادَلة إلى لغة محايدة، عاطفيًا ولغويًا.

تشير القناعةُ العلاجيّة لمواجهة الاختلافات الحتميّة العصيّة بين السير الذاتيّة

(92) Branden, Nathaniel, 1985, "If You Could Hear What I Cannot Say: The Husband/Wife Communication Workshop," Redbook, April, p. 94.

والشخصيّات إلى أن من الممكن، داخل الزواج، الوصول إلى أرضية محايدة للمعنى الموضوعي. هذه الأرضية المحايدة عاطفية ولغوية على حدّ سواء. على سبيل المثال:

هذه التقنية [يسميها الكاتب فيزوف (Vesuvius)] تساعدك على معرفة متى يقترب غضبك إلى أبعادٍ بركانية، وإلى أن تجعل منه طقسًا بحيث ينصب التركيز على إخراج غضبك من نظامك. إن دور شريكك هو ببساطة أن يشهد باحترام التعبير عن غضبك كما لو كان ظاهرة طبيعية جائحة لا يكون هو/ هي شريكًا ... إذا كنت تريد التخلص من التوتر، فقل شيئًا مثل، «أنا حقًا على وشك الانفجار. هل يمكنك الإصغاء إليّ لدقيقتين؟». لا بأس بأي مدة يوافق عليها شريكك، لكن قد تبدو الدقيقتان وقتًا طويلاً على نحو مفاجئ لكل من المانح والمُستقبِل. إذا وافق شريكك، فإن كل ما عليه/ا فعله هو الاستماع بمهابة، كما لو كان/ت يشاهد انفجارًا بركانيًا- وأن يخبرك حين ينتهي وقتك[93].

تُطلعنا هذه التقنية على أنّنا ننطوي على عواطف سلبيّة نحوّلها إلى موضوعات خارج الذات، ينبغي مراقبتها من الخارج، إذا جاز التعبير. إنّ هذا الإلزام بإدارة العواطف عبر استخدام إجراءات محايدة للتعبير والكلام هو في صميم التواصل والأعراف العلاجية. ويتضح هذا في المثال التالي.

تمكنك تقنية يطلق عليها «تقنية المعنى المشترك [تقنية لتحسين العلاقات الحميمية] من مشاركة معنى ما تسمعه ومعرفة فيما إذا كان ما سمعته هو ما قصدَه شريكُك. غالبًا ما لا يكون كذلك»[94]. إذا قيل لنا سابقًا في ما بعد البنيوية بأن المعاني غير مقصودة وغير مقرّرة ومحملة بانقلابات عاطفية، فعلى النقيض من

(93) Gordon, Lori H. and Jon Frandsen, 1993, Passage to Intimacy: Key Concepts and Skills from the Pairs Program Which Has Helped Thousands of Couples Rekindle Their Love, New York: Simon & Schuster, p. 114.
(94) Ibid., p. 91

ذلك، تقضي التقنيات العلاجيّة للتواصل بأنّ الغموض هو العدوّ للدود للحميميّة، وتفرض علينا أن نطهر اللّغة اليوميّة من العبارات المبهمة والمتناقضة ومن انعكاساتها العاطفية السلبية المحتملة لكي نختزل التواصل في معناه المدلول فقط. وهذا بدوره يشير إلى ملاحظة متناقضة إلى حدٍّ ما: تقدّم القناعة العلاجيّة تقنيات متنوعة لتمكين وعي المرء باحتياجاته وعواطفه، لكنّها تجعل من العواطف موضوعات خارجة عن الذات، ينبغي مراقبتها والتحكّم بها. وهكذا، فإنّ اللغة التي يتم بها تبادل العواطف محايدة وذاتيّة في الوقت ذاته-محايدة لأنه يُفترض على المرء أن يُعنى بالمحتوى الموضوعيّ والدلاليّ للجملة، وأن يحاول تحييد التفسيرات الذاتيّة الخاطئة والعواطف التي قد تتوارى في العملية؛ وذاتيّة لأن التسويغ لتقديم طلب أو اختبار حاجة أو عاطفة، يعتمد دائمًا بالأساس على احتياجات المرء الذاتيّة وعواطفه. إن هذه العواطف لا تحتاج لـ«يُصَادَق» عليها ويُعترَف بها إلى مبرّر أكبر من حقيقة أنّ الذات قد شعرت بها. يعني «الاعتراف» بالآخر على وجه التحديد عدم المجادلة أو الاعتراض على أساس مشاعر المرء.

للتلخيص بإيجاز: أعتقدُ بأنّ الفوضى هي مبدأ منظّم للحميميّة سطحيًا فقط[95]. في الواقع، نظرًا إلى أنّ النسويّة والعلاج هما تكوينان ثقافيّان رئيسان ادّعيا تحرير نساء الطبقة الوسطى من نير أنساق العائلة التقليديّة، كما ساهما في عقلنة العلاقات الحميمية؛ أي، إخضاعها إلى إجراءات محايدة من الفحص والمناقشة، استنادًا إلى عمل مكثّف من اختبار الذات والتفاوض. أدت هذه العقلنة للروابط العاطفيّة إلى بزوغ «**أنطولوجيا عاطفيّة**» أو فكرة أنّه يمكن فصل العواطف عن الذات من أجل التحكم والوضوح. جعلت مثل هذه الأنطولوجيا العاطفيّة العلاقات الحميميّة متكافئة؛ أي، عرضة لتبدد الشخصيّة، أو يحتمل تفريغها في خصوصيتها وأن تُقيم وفقًا لمعايير تجريديّة. ويشيرُ هذا، بدوره، إلى أن العلاقات قد تحولت إلى موضوعات معرفيّة يمكن مقارنتها مع بعضها البعض

(95) Beck, U. and E. Beck-Gernsheim, 1995, The Normal Chaos of Love, Cambridge: Polity.

وعرضة لتحليل الكلفة والمنفعة. «عندما نستخدم التكافؤ لمساعدتنا في تقرير الأشياء، فإنّ القيمة تستند إلى المقايضات التي نقوم بها بين عناصر القرار المختلفة»[96]. في الواقع، تجعل عملية التكافؤ العلاقات الحميميّة أكثر عرضة لأن تكون قابلة للاستبدال؛ أي، أشياء يمكن المتاجرة بها وتبادلها.

خاتمة

أظنّ أنّ هناك عددًا من الخُلاصات والاستنتاجات يمكن استخلاصها من هذا الإطار الفضفاض والسريع. أولى ملاحظاتي هي أنّ القناعات الثقافيّة للعلاج والإنتاجيّة الاقتصاديّة والنّسويّة متشابكة ومتداخلة مع بعضها البعض، وتقدّم الأساس المنطقيّ والمناهج والدّوافع الأخلاقيّة لاقتلاع العواطف من مجال الحياة الداخليّة ووضعها في مركز الذاتيّة والتفاعل الاجتماعيّ في شكل نموذج ثقافيّ غدا منتشرًا على ناطق واسع، ألا وهو نموذج التواصل. حيث أصبحت العواطف، تحت ظلّ النموذج النفسيّ للتواصل، موضوعات يُفكَّر فيها ويُعبَّر عنها ويُتحدَّث بشأنها ويُحاجَج عليها ويُتفاوض عليها ويُبَرَّر لها، سوا أكان ذلك في الشركة أم في الأسرة. وفي حين أنّ البعض يحاجج بأنّ التلفاز والمذياع كانا مسؤولين عن صبغ الفضاء العامّ بصبغة عاطفيّة (sentimentalization)، فإنّني بدلًا عن ذلك أشير إلى أنّ النّزعة العلاجيّة -برفقة لغة الحسابيّة الاقتصاديّة والنسويّة- هي ما أدخلت العواطف إلى مجالات عامّة أصغر، أي إلى مجالات من الفعل خاضعة إلى نظرة عموميّة، ومنظمة من قبل مُنتجي الخطاب، وبقيم المساواة والعدل.

أمّا ملاحظتي الثانية، فهي أنّه كان هناك، على مدار القرن العشرين، سيرورة تخنيث (androgynization) عاطفيّة متزايدة للرجال والنساء، نظرًا إلى حقيقة أنّ الرأسماليّة استثمرت وحشدت المصادر العاطفيّة لعُمّال الخدمات، وأيضًا بسبب أنّ النسويّة، بالتزامن مع إدخالهم إلى القوة العاملة، قد دعتِ النساء إلى أن يكنّ

(96) Espeland, "Commensuration and Cognition," p. 65.

مستقلّات، ومعتمدات على أنفسهنّ، وواعياتٍ بحقوقهنّ داخل المجال الخاصّ. ومن ثمّ، إذا كان مجال الإنتاج قد أثّر على صميم نماذج التفاعل الاجتماعيّ، فإنّ العلاقات الحميميّة قد وضعت، بصورة متزايدة، في لُبّها نموذجًا سياسيًّا واقتصاديًّا للمساومة والمبادلة.

والحال أنّ أحد التأويلات الممكنة لكلّ ما أنا ناقشته حتّى الآن هو أنّه بسبب الآثار المجتمعة للبنية التحرريّة للمعرفة النفسيّة وللنّسويّة ولدمقرطة مجال العمل، فقد جُلِبَتِ الحياةُ العاطفيّةُ داخل إطار ديناميكيّة «الاعتراف»؛ وهي ديناميكيّة، كما يشيرُ أكسيل هونيث، دائمًا ما تكون موقعة تاريخيًّا؛ أي إنّها ديناميكيّة تشكّلها لغة الحقوق ووضعها. بعبارةٍ أخرى، يمكن أن يشير المرء إلى أنّ نموذج التواصل الذي تخلّل علاقات العمل والزواج ينطوي ويؤدّي المطلب الجديد القاضي بأنّ المرء يُدرَك من قبل الآخرين ويَدرك الآخرين(97). على حدّ تعبير هابرماس، «إذا كان الفعل التواصليّ... يقوم على استعمال لغةٍ موجّهة نحو التفاهم المُتبادل»(98)، فمن السّهل أن نعرف لماذا قد يُنظَر إلى احتواء العواطف السلبيّة والتقمّص العاطفيّ والإصرار الذاتيّ باعتباره مقتضيات عاطفيّة مسبقة من أجل الاعتراف. إلّا أنني لستُ متأكدةً هذا هو السبب، وأريدُ أن أشارككم ههنا حيرتي وتردّدي. إنّ نموذج «التواصل» الذي يتخلّل فضاء العمل وفضاء العلاقات الحميميّة مُحاط بالإبهام لأنّه إذا كان يحتوي على منهج للدخول في حوار مع الآخرين، فإنّه أيضًا يحتوي على لغة الحقوق ولغة الإنتاجيّة الاقتصاديّة التي لا تتواءم بسهولةٍ مع مجال العلاقات العاطفيّة بين الأشخاص. اسمحوا لي أن أشرح ذلك. إنّ العواطف، بحكم طبيعتها، مواقفيّة وإشاريّة؛ فهي تشيرُ إلى السُّبل التي تُموقَع بها الذات ضمن تفاعلات بعينها، وفي هذا الصّدد، فهي ضربٌ من ضروب الاختزال للذات من أجل فهم كيف وأين تتمّ موقعتها داخل موقف معيّن. إذ توجّه العواطفُ الفعلَ باستخدام معرفة ثقافيّة

(97) Honneth, "Personal Identity and Disrespect."

(98) Habermas, Jürgen, 2001, "Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy," in S. Seidman and J. Alexander (eds.), The New Social Theory Reader: Contemporary Debates,

مضمرة وملموسة لموضوع معيّن، وتجعلنا نتّخذُ سُبلًا مختصرة لتقييم هذا الموضوع والتصرّف بشأنه (وهذه الأمور ستُطوَّر بشكل كامل في المحاضرة الثالثة). على النّقيض من ذلك، فإنّ العقلانيّة القِيميّة والعقلانيّة المعرفيّة والأداتيّة وسيرورة «المُقايسة»... كلّها مُتطلَّبة لتأدية نموذج التواصل بطلاقة، ولتشكيل أسلوب معرفيّ يقوم بتفريغ علاقات خصوصيّاتهم وتحويلها إلى موضوعات تصبح، بسبب أنّها تُقيَّم من خلال معايير العدل والمساواة وتلبية الاحتياجات، أكثر عُرضةً لمعرفة مصير السّلع المُتاجَر بها[99].

إنّ السيرورة التي قمتُ بتوصيفها قد خلقت انفصالًا جديدًا وحادًّا بين الحياة الذاتيّة الكثيفة من جهةٍ، وبين الإضفاء المتزايد للطابع الموضوعيّ على وسائل التعبير عن العواطف وتبادلها من جهة أخرى. ويُرسِّخ التواصل العلاجيّ لنوعيّة إنتاجيّة للحياة العاطفيّة، الأمر الذي يجعل العواطف تخسر طابعها الإشاريّ، وقدرتها على توجيهنا بسرعة وأيضًا انعاكسها غير الذاتيّ داخل شبكة علاقاتنا اليوميّة. والحال أنّ ترسيخ حزمة من الإجراءات لإدارة العواطف واستبدالها بأنماط خطاب معياريّة وملائمة ينطوي ضمنًا على أنّ العواطف تُقلَع وتُفصل عن الأفعال والعلاقات المحدّدة والملموسة. للمفارقة، فإنّ الشرط المُسبق لـ«التواصل» هو تعليق الاشتباكات العاطفيّة للمرء داخل علاقةٍ اجتماعيّة ما. فالتواصل يعني فكّ الاشتباك عن موقفي في علاقة محددة وملموسة واتّخاذ موقف لمتحدّث مجرّد، مما يؤكّد استقلاليّتي وفهمي. وفي الأخير، يعني التواصلُ تعليق أو استبعاد الغِرَاء العاطفيّ الذي يُلصقنا بالآخرين. إلّا أنّ هذه الإجراءات المُحايدة والعقلانيّة للخطاب في الوقت ذاته مصحوبة بطريقة ذاتيّة مكثّفة لشرعنة مقولات المرء. وذلك لأنّ حامل عاطفةٍ ما إنّما يُدرَك باعتباره الحَكَم النهائيّ لعواطفه الخاصّة. إنّ عبارة «أشعر بـ...» لا تنطوي فحسب على أنّ للمرء الحقّ في الشّعور على هذا النحو [أو ذاك]، وإنّما أيضًا على أنّ حقًّا كهذا إنّما يخول المرء من أن يكون معترفًا به ومقبولًا ببساطة بمقتضى شعوره على هذا النّحو [أو ذاك]. فقولُكَ «إنّني مجروح» لا يسمحُ سوى بنقاش

(99) Espeland, "Commensuration and Cognition," p. 83.

صغير، ويطالب في واقع الحال بإدراك فوريّ بهذا الجُرح. وبالتالي، يسحبُ نموذج التواصل العلاقات في اتجاهاتٍ مُعاكسة: فهو يُخضِع العلاقات إلى إجراءات خطابيّة تهدف إلى صبغ الديناميكيّة العاطفيّة بصبغة حياديّة كالشعور بالذنب أو الغضب أو الاستياء أو العار أو الإحباط... إلخ؛ لكنّه مع ذلك يكثّف من الذاتوية والنزعة العاطفية ممّا يجعلنا ننظرُ إلى عواطفنا باعتبارها تحوزُ على صحّتها الخاصّة فقط لحقيقة كونها مُعبَّرًا عنها. مرتابةٌ أنا بطبيعة الحال في أنّ هذا أمرٌ يفضي إلى الاعتراف؛ فعلى حدّ تعبير جوديث بتلر (Judith Butler) «يبدأُ الاعتراف بتبصّر حقيقة أنّ الذات مُستغرَقة في الآخر، ومُستولى عليها في الغيريّة وبواسطتها؛ تلك الغيريّة التي هي عينُ الذاتُ وغيرُها... »[100].

ومن ثمّ، فإنّ النّموذج المثاليّ المُعاصر للتواصل الذي تخلّلَ وملأ على نحو كامل نماذج علاقتنا العاطفيّة قد يكون تمامًا كما يُطلق عليه الأنثروبولوجيّ مايكل سيلفرستين (Michael Silverstein) بـ**«الأيديولوجيا اللغويّة»**. إنّ الأيديولوجيا اللغويّة هي مجموعة من «الأفكار والمرامي البديهيّة التي تحملها مجموعةٌ ما فيما يتعلّق بأدوار اللغة في التجارب الاجتماعيّة للأفراد باعتبارها تُساهم في الإبانة عن المجموعة[101]». وبالتالي، ربّما تكمنُ الأيديولوجيا اللغويّة للحداثة في الاعتقاد الخاصّ بسلطةِ اللغة للمساعدة على فهم بيئتنا العاطفيّة والاجتماعيّة والسيطرة عليها. كيف غيّر هذا الأمر، بدوره، في هويّتنا... هذا هو ما سأقوم باختباره في المحاضرة التالية.

---

(100) Butler, Judith, 2001, "Can The 'Other' Speak of Philosophy?," in Joan Scott and Debra Keates (eds.), Schools of Thought: Twenty-Five Years of Interpretive Social Science, Princeton: Princeton University Press, p. 58.

(101) استُشهِدَ به في:

Woolard, Kathryn, A., 1998, "Introduction: Language Ideology as a Field of Inquiry," in Bambi B. Schieffelin, Kathryn A. Woolard, and Paul V. Kroskrity (eds.), Language Ideologies: Practice and Theory, Oxford: Oxford University Press, p. 4.

٢

المعاناة والحقول العاطفيّة ورأس المال العاطفيّ

مقدّمة

قدّم صموئيل سمايلز (Samuel Smiles) عام ١٨٥٩ في كتاب رائج بشدّة اسمه **مساعدة الذات** (*Self-Help*) سلسلةً من السِّير لأناسٍ ارتقوا من قعر الركود وخمول الذّكر إلى مراقي الشهرة والثروة (وكان كتاب **مساعدة الذات** كتابًا ذكوريًّا، فلم يكن للنساء نطاق ضيّق أو معدوم في سرديّات النجاح والاعتماد على الذات). والحال أنّ الكتاب -الذي حظي بشعبيّةٍ هائلة- قدّم دعاوى قويّة عن الأفكار الفيكتوريّة للمسؤوليّة الفرديّة. ومع التفاؤليّة والنزعة التطوعيّة اللتين ميّزتا إيمان القرن التاسع عشر بالتقدّم، فقد بعث سمايلز «روح المساعدة الذاتيّة العمل الحيويّ للأفراد»[102]. فكما كتبَ سمايلز، تُلهِمُ حيواتُهم بتفكيرٍ رفيع، كما إنّها نماذج على العمل الحازم والنزاهة وعلى «**الشخصيّة النبيلة والشُجاعة بحقّ**». تتمثّل مساعدة الذات، كما ذهبَ إلى ذلك سمايلز، في سلطة كلّ امرئٍ على أن يحقّق ذاته. وبالتالي، كان للنموذج المثاليّ لمساعدة الذات إيحاءات ديمقراطيّة بحزمٍ؛ حيث إنّه مكّن حتّى «أبسط الناس على تحقيق ذواتهم بكفاءةٍ شريفة وبسمعة راسخة»[103].

---

(102) Smiles, Samuel, 1882, Self-Help, London: John Murray, p. 6.
(103) Ibid., p. 8.

وبعد ذلك بحوالي ستين سنةً، وفي أعقاب صدمة الحرب العالميّة الأولى، ألقى فرويد خطابًا على زملائه المُحلّلين النفسيين وقدّم رؤية مهيبة لكنّها تشاؤميّة لَمهمّة التحليل النفسيّ، قائلًا إنّه:

مقارنةً مع الكَمّ الهائل من البؤس العُصابيّ الموجود في العالم، فإنّ المقدار الذي يُمكننا أن نزيله لا وزَن له تقريبًا. وبجانب ذلك، فإنّ ضرورات وجودنا تقصرُ عملَنا على الطبقات الثريّة... فنحن لا نهتمّ البتّة بالطبقات الاجتماعيّة الأوسع التي تُعاني من الاضطرابات العُصابيّة بصورة خطيرة.

على الرّغم من دعوته لدَمقرطة التحليل النّفسيّ، إلّا أن فرويد كان مُرتابًا بشأن استعداد الرجل الفقير لأن يفارق عُصابه، «... لأنّ الحياة القاسية التي تنتظرهم إذا تعافوا لا تقدّهم لهم أيّ انجذاب، ويمنحهم المرض مطالبة إضافيّة أخرى بالمساعدة الاجتماعيّة»[104]. وفي حين أن سمايلز آمن بأنّ الإنسان البسيط أو الفقير قد يتجاوز المِحن العاديّة للحياة اليوميّة من خلال الرزانة والتحمّل والطاقة، فإنّ فرويد قد قدّم احتماليّة مقلقة بأنّه لا المحلّل النفسيّ ولا الإنسان الفقير بمكنته أن يعالج «الكَمّ الهائل من البؤس العُصابيّ»، وذلك، كما شرح فرويد، لأنّ الشروط الاجتماعيّة للعُمّال تجعل التعافي من العُصاب لا يؤدي إلّا لتفاقم بؤسهم. وخلافًا لروح المساعدة الذاتيّة عند سمايلز، والتي تعهّدت بأنّ المتانة الأخلاقيّة يمكن أن تُحسِّن من الوضع والمصير الاجتماعييْن، تبنّى فرويد الرؤية السوسيولوجيّة والنفسيّة التشاؤميّة التي تنصّ على أنّ مقدرة الفرد على مساعدة نفسه هي مقدرة مشروطة بالطبقة الاجتماعيّة للمرء، وأنّ مقدرةً كهذهِ -مثلها مثل جوانب أخرى منَ التطوّر النفسيّ- يمكن تدميرها، وإذا دُمِّرت فإنّها لا يمكن استعادتها من خلال قوّة الإرادة الصّلبة. يُقدّم فرويد ههنا ادّعاءً سوسيولوجيًّا ونفسانيًّا بارعًا: فمن أجل أن يحصل التعافي، يقول فرويد، لا بدّ أن يتحوّل إلى منفعة اجتماعيّة،

(104) Freud, Sigmund, 1919, "Lines of Advance in Psychoanalytic Therapy," Standard Edition of the Complete Psychological Works, vol. 17, London: Hogarth Press, pp. 159–68.

ومن ثمّ لا يشيرُ فحسب إلى الصّلة بين المرض النفسيّ والتعافي والموقع الاجتماعيّ-الاقتصاديّ للفرد، وإنّما يُلمح أيضًا إلى أنّ البؤس النفسيّ يمكن رَسْملته.

وبالتالي، في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وقفَ سمايلز وفرويد موقفين متقابلين بخصوص الخطاب الأخلاقيّ للذات: فروح المساعدة الذاتيّة عند سمايلز جعلت الوصول إلى التنقلّ وإلى السّوق معتمدًا على ممارسة الفضيلة المُكتسَبة من خلال الأثر المُشترك للإرادة والعزيمة الأخلاقيّة. وعلى العكس من ذلك، فإنّ مساعدة الذّات والفضيلة لا مكان لهما في الإطار النظريّ الإجماليّ لفرويد. ومَردّ هذا إلى أنّ سرديّة الأسرة التي كانت قابعة في قلب الأفق الفرويديّ لم تكن سرديّة خطيّة، لكنّها سرديّة تشخيصيّة بالأحرى على حدّ تعبير إريك أورباخ (Erich Auerbach). يتعارضُ التشخيصيّ مع الأُفقيّ في أنّه «يجمع بين حدثين بعيدين عن بعضهما سببيًا وزمانيًا، وذلك عن طريق إلحاق معنى مشترك إليهما»[105]. ففي حين أنّ [منظور] مساعدة الذات سلّمت بأنّ الحياةَ سلسلةٌ من الإنجازات المُتراكمة ويمكن فهمها بأنّها تتجلّى تدريجيًا على طُول خطّ زمنيّ أفقيّ، فإنّ المنظور الفرويديّ للذات سلَّم بأنّه لا بدّ للمرء أن يرسم خطوطًا عموديّة لامرئيّة بين الأحداث الأساسيّة في طفولة المرء والتطوّر النفسيّ اللاحق لأنّ حياة المرء ليست خطيّة، وإنّما دَوْريّة. أضف إلى ذلك أنّه بالنسبة إلى فرويد، تُعد الصحّة، لا النجاح، هي الهدف الجديد للنّفس، وهذه الصحّة لا تعتمد على الإرادة القويّة للمرء؛ لأنّ التعافي -إذا جاز التعبير- يحصلُ دون علم كوجيطو المريض وإرادته. فوحده التحوّل والمقاومة وعمل الأحلام والترابط الحُرّ -وليس «المشيئة» أو«التحكّم في النفس»- قد يؤدي إلى تغيير نفسيّ، واجتماعيّ بالأخير.

---

(105) استُشهد به في:

Woody, Melvin J., 2003, "The Unconscious as a Hermeneutic Myth: Defense of the Imagination," in J. Phillips and J. Morley (eds.), Imagination and Its Pathologies, Cambridge, MA: MIT Press, p. 191.

ويخبرنا فرويد أخيرًا أنّ الإصلاح النفسيّ لا يمكن أن يكون ديمقراطيًّا ومُوزَّعًا بالتساوي في النّسيج الاجتماعيّ كلّه. وفي واقع الحال، يُشير فرويد إلى أنّ العلاج ينطوي على صلة خفيّة بالامتياز الاجتماعيّ.

ومع ذلك، إذا أخذنا لمحة خاطفة عن الثقافة الأميركيّة المعاصرة، فقد نلحظ فيها كثيرًا من التعاكسات الساخرة لهذه الحالة: ففي ثقافة مُساعدة الذات التي غزت المجتمع الأميركيّ، أصبحت الآن روح تقويم الذات لدى سمايلز ومفاهيم الإلهام الفرويديّ متشابكتين للغاية بحيث لا يمكن تمييزهما فعليًّا. بالإضافة إلى ذلك، وبسبب هذا التحالف تحديدًا بين روح مساعدة الذات وعلم النفس، غدا البؤس النفسيّ -في شكل سرديّةٍ جُرِّحت الذاتُ فيها- سمةً للهويّة يتقاسمها كلٌّ من العمّال والأثرياء على السواء. إنّ الطفولة المُهملَة، والوالديْن ذوي الحماية المُفرطة، والافتقار السريّ لاحترام الذات، والإكراه على العمل، والجنس والطعام، والغضب، والرّهاب والقلق هي كلّها أمراض «ديمقراطيّة» بمعنى أنّها لم يعد لديها انتساب طبقيّ مُحدَّد بوضوح. وفي سيرورة الدمقرطة العامّة هذه للمعاناة النفسيّة، فقد أصبح التعافي، ياللغرابة، عملًا مُربحًا بشكل هائل وصناعة مزدهرة.

كيف لنا أن نشرح بزوغ سرديّة الهويّة التي تعزّز الآن أكثر من أيّ وقتٍ مضى من روح مساعدة الذات لكنّها أيضًا تُعد، يا للمفارقة، سرديّة للمعاناة؟ ما هو التمفصل (articulation) بين المعاناة العاطفيّة والطبقة الاجتماعيّة؟ وكيف لنا أن نفكّر في الصّلة بين الحياة العاطفيّة والتفاوتات الطبقيّة وإعادة الإنتاج الطبقيّة؟ تلَك أسئلةٌ واسعة بصورة ميؤوس منها، وفي إطار المحاضرة الأولى لم أكن أرغب في تقديم إجابات تامّة؛ وههنا، فإنّني سأحاول ببساطة أن أرسم بعضًا من خطوط الفكر العامّة كي أعالج هذه الأسئلة الواسعة.

سرديّة تحقيق الذات

يمكن للعلاج في السياق الأميركيّ أن يصبح سرديّةً للذات حينما يعيد تدوير ويدمج سرديّة من كبرى سرديّاته -إن لم تكن الكبرى-، ألا وهي سرديّة مساعدة الذات. ويمكن للعلاج أن يصبح نسخةً أخرى من سرديّة قديمة لمساعدة الذات حينما تتداخل مجموعة من العوامل. أولًا، كانت هناك تغيّرات داخليّة في النظريّة النفسيّة التي ابتعد بصورة كبيرة عن الحتميّة الفرويديّة، وقدّمت رؤيةً أكثر تفاؤليّةً ومنفتحة بخصوص تطوير الذات. إنّ هاينز هارتمان (Heinz Hartmann) وإرنست كريس (Ernst Kris) ورودلوف لوينشتاين (Rudolph Loewenstein) وألفرد إدلر (Alfred Adler) وإيريك فروم (Erich Fromm) وكارين هورني (Karen Horney) وألبرت إليس (Albert Ellis)، رغم اختلافهم في المنظور، إلّا أنّهم جميعًا رفضوا الحتميّة الفرويديّة بخصوص النّفس، وفضلوا بالمثل رؤية أكثر مرونة وانفتاحًا للذات، وبالتالي فتحوا المجال لإمكانات جديدة نحو مواءمة أكبر بين علم النفس والرؤية الأخلاقيّة (الأميركيّة بلا ريبٍ) التي تنصّ على أنّ الناس يمكن وبل ويجب عليهم أن يرسموا مصائرهم. وقد تلاقت هذه الرؤية بشكل أخصّ مع حركة العلاج بالإيحاء التي كانت رائجة جدًا خلال القرن التاسع عشر، والتي سلّمت بأنّ الإيحاء يمكن أن يدواي الأمراض.

يمكن لمثل هذه السرديّات النفسيّة الجديدة التي تقرّ بإمكانية تغيير الذات وأن تُشكل نفسها الانتشار بفضل «ثورة الغلاف الورقيّ» التي بدأتها كتب الجيب عام ١٩٣٩، والتي طرحت بسهولة كتبًا ذات تكلفة معقولة في متناول المستهلكين. يمكن لعلم النفس الشعبيّ، باستخدام ثورة الغلاف الورقيّ هذه، أن يخاطب

ويصل إلى عددٍ متواصل الازدياد من أفراد الطبقة الوسطى والطبقة الوسطى الدّنيا. بالفعل، يمكن العثور على مثل هذه الكُتب في كلّ مكان؛ مثل متاجر البقالة ومحطّات القطار والصيدليّات؛ مما يعزز صناعة مساعدة الذات المزدهرة بالفعل.

أصبحت سلطة علماء النفس أكثر انتشارًا، بحيث إنّه بحلول أواخر ستينيّات القرن الماضي تضاءلت الأيديولوجيّات السياسيّة، التي كان من المرجح أن تعارض المفاهيم الفردانيّة والنفسّية للذات. وعلى حدّ تعبير السوسيولوجيّ ستيف برينت، فإن «السّلطات المهنيّة أكثر شمولاً... حين يعمل خبراء مهنيّون في بيئة غير مُسيَّسة من أماكن عمل بلا نزاع... يمكن أن يكون التأثير المهنيّ شاسعًا حين يكون المهنيون قادرين على تأكيد قيمة ثقافيّة مركزيّة في ظل غياب أيديولوجيا مضادّة قوية»(106). وبتعبير أدق، إذا كان للستينات رسالة سياسية، فإن الجنسانية وتطوير الذات والحياة الخاصة تحتل مكانة مركزية فيها. لقد ساهم نضوج وتوسع السوق الاستهلاكية، المتحالف مع «**الثورة الجنسيّة**» في الستينيّات، بتعاظم ظهور وسلطة علماء النفس لأن هاتين القناعتين الثقافيتين والأيديولوجيتين -النزعة الاستهلاكيّة والتحرّر الجنسيّ- يتشاركان في حقيقة وضعهما الذات والجنسانيّة والحياة الخاصّة في مواقع محوريّة لتشكيل الهوية والتعبير عنها. وفي هذا السياق، لم يكن من السّهل فحسب، لكن من الطبيعي أيضًا، لعلماء النفس أن ينجذبوا إلى الخطابات السياسية الجديدة التي تتناول الجنسانيّة والعلاقة بين الجنسين. قد يصبح الادّعاء القائل بتحرير الجنسانيّة وتحقيق الذات مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالخطابات التي وسّعت مجال تطبيق الحقوق ووسّعت المجموعات المستحقة لها. لقد كانت الحركة الإنسانويّة هيَ الحركة التي من شأنها مساعدة علم النفس في تحقيق أعمق تقدّم في الثقافة الشعبيّة والتي غيّرت بشكل دراماتيكيّ مفاهيم الذات، وتمثَّل ذلك بشكل ملحوظ بشخصيْ **أبراهام ماسلو وكارل روجرز**.

(106) Brint, Steven, 1990, "Rethinking the Policy Influence of Experts: From General Characterizations to Analysis of Varia- tion," Sociological Forum 5(1): 373–5.

نظرَ كارل روجرز بالإساس إلى الأناس الجيدين والأصحاء والصحة النفسيّة باعتبارها الحالة الطبيعية للحياة، بينما نظر إلى الأمراض العقليّة والإجرام والمشكلات البشريّة الأخرى باعتبارها تشوهات لذلك النزوع الفطريّ الطبيعيّ نحو الصّحة. وعلاوةً على ذلك، فقد بُنيت نظريته بالكامل على فكرة نزعة تحقيق الذات شديدة البساطة، والتي يمكن تعريفها باعتبارها الدافع الذاتي الحاضر في كلّ شكل من أشكال الحياة لتطوير إمكاناتها إلى قصى حدّ ممكن. في محاضر أُلقيت في كلية أوبرلين عام ١٩٥٤، اقترح كارل روجرز ما يلي:

سواءً سمّاها المرء نزعة النمو أو دافعًا نحو تحقيق الذات أو نزعة التقدم إلى الأمام التوجيهية، فإنها النابض الرئيسي للحياة، وهي، في التحليل الأخير، النزعة التي يعتمد عليها كل العلاج النفسي. إنه الدافع الذي يتجلى في كل أشكال الحياة البشرية والعضوية -لكي تتسع وتمتد وتصبح مستقلة وتتطور- إن النزعة للتعبير وتفعيل كل قدرات الذات... [هذه النزعة] تنتظر الظروف الملائمة فقط لتتحرر ويُعبّر عنها.[107]

بالنسبة إلى روجرز، النّماء هو نزعةٌ كونيّة، وليس غائبًا البتّة فعليًّا؛ إنّه مدفونٌ فقط. وكان الأساس للإبقاء على دافع الإنماء هذا وفقًا لروجرز هو «حيازة احترام إيجابيّ أساسيّ غير مشروط للذات. فأيّ 'شروط ذات جدارة' -أستحقّ كذا إذا أرضيتُ والدي، أو أستحقّ كذا إذا حصلت على علامة جيّدة- تضعُ حدًّا لتحقيق الذات»، مما يشير بالتالي إلى أنّ الذات مُلزَمة بالسعي من أجل تحقيق للذات لا يلين.

لكن، الحال أنّ أبراهم ماسلو (Abraham Maslow) هو مَن قام بنشر هذه الأفكار وغيرها من الأفكار المشابهة على نحو أكثر نجاحًا في الثقافة الأميركيّة. وفكرة ماسلو بأنّ هناك حاجة لتحقيق الذات أدّت به إلى تقديم الفرضيّة التي

(107) Rogers, Carl R., 1961, On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy, Boston, MA: Houghton Mifflin Company, p. 35.

حازت على نجاح مدوّ في الثقافة الأميركيّة؛ أي إنّ الخوف من النجاح هو ما يُعيق الشخص عن التطلّع إلى الرّفعة وتحقيق الذات. والنتيجة التي أسفرت عن ذلك هي تحديد تصنيف جديد للنّاس: فهؤلاء الذين لم يتكيّفوا مع هذه المُثل النفسيّة لتحقيق الذات أصبحوا مرضى الآن. فـ«الأشخاص الذين نطلق عليهم 'مرضى' هم الذين ليسوا هم بأنفسهم؛ هم الأشخاص الذين جهّزوا كافّة أنواع الدفاعات العُصابيّة ضدّ كونهم بشرًا»[108]. أو على حدّ تعبيره أيضًا: «إنّ مفهوم الإبداع، ومفهوم الشّخص الصحيّ، المُحقّق لذاته، مُكتمل البشريّة يبدو أنّهما قريبان من بعضهما البعض، بل وربّما أصبحا الشيء نفسه».[109]

كانت رؤى كهذه للتطوّر البشريّ قادرةً على التغلغل في التصورات الثقافيّة للذات وتحويلها؛ لأنّها تماشت مع الرؤية الليبراليّة القائلة إنّ تنمية الذات هي حقٌّ. والحال أنّ هذا قد مثّلَ، بدوره، حقلًا من الفعل متضخمًا بصورة استثنائيّة بالنسبة إلى عُلماء النفس: فلم ينتقل عُلماء النفس من الاضطراب النفسيّ الحادّ إلى حقل أكثر اتساعًا من البؤس النفسيّ فحسب. فقد انتقلوا الآن إلى الفكرة القائلة إنّ الصحة وتحقيق الذات كانا أمرًا واحدًا، الشيءَ نفسه. وعليه؛ فإنّ الأشخاص الذين يحيون حياة لا تحقيق لذواتهم فيها بحاجةٍ الآن إلى الرعاية والعلاج. وممّا لا ريب فيه أنّ فكرة تحقيق الذات قد تلاقت مع النّقد السياسيّ في الستينيّات للرأسماليّة ومع المطالبة بأشكال جديدة للتعبير عن الذات والرّفاه بمصطلحات غير ماديّة. إلّا أنّ القناعة العلاجيّة مضت إلى أبعد من ذلك بحيث إنّها قولبت سؤال الرّفاه في قالب استعارات طبيّة، ووسمت الحياة العاديّة بالحياة الباثولوجيّة.

لكن، وفي هذا التحتيم بأن نصبح أكثر «كَمالًا» وذواتًا «محقّقة لأنفسها»، لم يقدّم أيّ دليل إرشاديّ للمساعدة في تحديد ما الذات المكتملة عن الذات غير المكتملة.

---

(108) Maslow, Abraham, 1971, The Farther Reaches of Human Nature, London: Penguin Books, p. 52.
(109) Ibid., p. 57.

والحال أنّ هناك تراتبيّة نفسيّة جديدة وضعها علماء النفس -بين الأشخاص المحققين لذواتهم وهؤلاء الذين يتصارعون مع مجموعة كبيرة من المشكلات. لكن هذه التراتبيّة في الوقت نفسه الذي وضعت فيه الصحة وتحقيق الذات في لُب سرديّة الذات -وهذه بلا ريب إحدى السّمات الأكثر بروزًا للثقافة العلاجيّة-، فهي أيضًا حوّلت مجموعة واسعة من السلوكات إلى علامات وأعراض للذات «العُصابيّة» و«المهزومة ذاتيًا» و«غير الصحيّة». في الواقع، عندما يقوم المرء بفحص مجموعة الافتراضات المضمّنة في معظم الكتب التي تستخدم اللغة العلاجيّة، فإنّه يظهر نمطٌ واضحٌ يهيكلُ الصيغة العلاجيّة للفكر: فالنموذج المثاليّ للصحّة وتحقيق الذات يحدد، استدلالا بالضد، مجموعة واسعة من الاختلالات الوظيفية. بمعنى آخر، تُستنتَج السّلوكات المعتلّة عاطفيًا من إحالة ضمنيّة لـ ومن مقارنةٍ مع، نموذج ومِثال «الحياة المحقّقة ذاتيًا بالكامل». وإذا نقلنا هذا المثال إلى حقل الصحّة النفسيّة، فسيكون الأمر أشبه بأن تقول إنّ الشخص الذي لا يستعمل قواه العضليّة الكاملة هو شخصٌ مريض[110]، مع الاعتبار للاختلاف بأنّه في الخطاب النفسيّ، فإنّ تعريف ما يُحدّد «عضلةً قويّةً» هو أمر غير واضح ومتغيّر باستمرار.

دعوني أقدم مثالاً ملموسًا على مثل هذه السرديّة. فكما ناقشتُ في المحاضرة السابقة، لقد طرحَ علماء النّفس الحميميّة بوصفها النموذج المثاليّ للوصال في العلاقات الجنسيّة والزوجيّة. في سياق العلاقات الوثيقة، أصبحت الحميمية شبيهةً بتحقيق الذات والتصنيفات الأخرى التي اخترعها علماء النفس، كلمة رمزيّة لـ «الصّحة». العلاقاتُ الصحيّة حميمة، والحميميّة صحيّة. وبمجرد وضع الحميميّة بوصفها النموذج والمعيار للعلاقات الصّحيّة، فإن غياب الحميميّة قد يصبح الإطار الشامل المُنظّم لسرديّة علاجيّة جديدة للذات. في هذه السرديّة، يشير غياب الحميميّة الآن إلى التكوين العاطفيّ الخاطئ للمرء، على سبيل المثال،

(110) Reznek, Lawrie, 1991, The Philosophical Defense of Psychiatry, New York: Routledge.

تشير إلى الخوف من الحميميّة. ونقلاً عن معالج ما، حيث صاغت مقالة مجلة (*Redbook*) المسألة على نحو ملائم كالتالي: «الناس، في مجتمعنا، يخافون الحميميّة أكثر من الجنس... إجمالاً، فإنّ الأشخاص الذين يعانون من مشاكل متعلقة بالحميميّة لديهم صعوبة في الشعور بالجنس في العلاقات الوثيقة، على الرغم من أنّ أداءهم قد يكون جيدًا جدًا في العلاقات العابرة»[111]. السرديّات العلاجيّة هي حشو، لأنه بمجرد تعريف الحالة العاطفيّة بأنها صحيّة ومرغوبة، فإنّ كلّ السلوكيات والحالات التي لا ترتقي لهذا النموذج لا تشير فقط إلى العواطف اللاواعية التي تعيق المرء عن بلوغ الصحة، لكنّها تشير أيضًا إلى الرغبة الخفيّة للهروب منها. على سبيل المثال، أظهر مقطع من برنامج أوبرا وينفري (بُثّ في ٢٩ إبريل من عام ٢٠٠٥) امرأة بوزن زائد بعض الشيء تعاني من صعوباتٍ زوجية (الرجل غير راضٍ عن حقيقة كون زوجته قد اكتسبت وزنًا إضافيًا منذ زواجهما). وبالنظر إلى الافتراض الضمنيّ بأن الحميمية صحيّة، وبما أنه نُظر إلى وزنها باعتباره عائقًا للحميميّة، يمكن بالمقابل أن تكون عدم قدرة المرأة على خسارة وزنها نقطة البدء لسرديّة عن الصحة النفسيّة: فقد دُعيت أخصائية نفسية، بالفعل، إلى البرنامج لغاية واضحة ألا وهي تأطير قصتها بوصفها مشكلة نفسية مشيرت إلى أنها تؤي وزنها باعتباره قصاصًا لاواعيًا من زوجها. عارضت المرأة ذات «الوزن الزائد» ذلك ظاهريًا: فقد اتفقت مع وجود مسببات لا واعية لزونها، لكنها، قالت، أن هذا كان طريقة لإبعاد العشاق المُحتملين بعيدًا ولتبقى وفية لزوجها. كما هو الحال في السرديات الدينية، فإن كل شيء في السردية العلاجية له معنى وهدف خفيان. وبالطريقة ذاتها التي يُفسر بها البؤس البشري على أنه خطة إلهية خفية، كذلك في السردية العلاجية فإن الخيارات التي تبدو مضرة لنا تخدم حاجة وغاية خفيتان. هنا تحديدًا تترابط سرديات مساعدة الذات والمعاناة، إذا ما كنا نرغب سرًا في بؤسنا، حينها يمكن أن تصبح الذات مسؤولة مباشرة عن تسكين ذلك. وبالتالي

(111) Botwin, Carol, 1985, "The Big Chill," Redbook, February, p. 105.

فإن المرأة المصرة على الوقوع في حب رجال مراوغين أو غير محبين لديها ذاتها فقط، إن لم تُلم، على الأقل لتتغير. وبالتالي، فإنّ سرديّة مساعدة الذات ليست متشابكة بشكل وثيق مع سرديّة الفشل النفسيّ والبؤس فقط، بل يتم وضعها قيد التنفيذ من خلالها. ويا للمفارقة، فإنّ الإرث الفرويديّ المعاصر يقوم على أنّنا سادةٌ بالكامل في منازلنا، حتى حين، أو ربما على وجه الخصوص، يكون مشتعلاً.

اقترحَ العديدُ بأنّ التماسك الثقافيّ للمؤسسات لا يُبنَى كليًا من خلال محاولة تكريس التماثل بقدر ما يتم من خلال تنظيم الاختلاف. وعلى حدّ تعبير بيل سويل، فإن المؤسّسات «منخرطة باستمرار في جهود ليست مقتصرة على التطبيع والمجانسة، بل أيضًا تشمل الترتيب الهرميّ أو تضمين أوإقصاء أو تجريم أو السيطرة أو تهميش الممارسات والسكان الذين يشطون عن النموذج المكرّس»[112]. إن المثير وغير المسبوق ربّما في النزعة العلاجيّة هو حقيقة أنها مأسست الذات من خلال «الاختلاف» المعمّم الذي يعمل في مواجهة الخلفيّة الأخلاقيّة والعلميّة لنموذج المعياريّة. فمن خلال طرح نموذج مثاليّ للصّحة غير محدَّد ومتسع بلا نهاية، أي كل سلوك يمكن تصنيفه من قبيل «باثولوجيّ» أو «مَرضيّ» أو «عُصابي»، أو بتعبير أبسط «غير متكيّف» أو «مُختل وظيفيًا»، أو بشكل أعم «غير محقق للذات». تُطرح السرديّة العلاجيّة المعياريّة وتحقيق الذات باعتبارهما هدف سردية الذات لكن، ولأنّ ذلك الهدف لم يُعطى محتوى إيجابيًا واضحًا أبدًا، فإنه قد أوجد في الحقيقة مجموعة كبيرة من الأشخاص غير المحققين لذواتهم، وبالتالي أوجد أشخاصًا مرضى. لقد أصبح تحقيق الذات بابةً ثقافيّة تنتج مسرحيّة سيزيفيّة للاختلافات الدريديّة*.

إذا كانت الأفكار الثقافيّة تحيا فحسب داخل العقول، فإنّها إذًا ضعيفة. إنّها

---

(112) Sewell, William H., 1999, "The Concept(s) of Culture," in Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt (eds.), Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture, Berkeley: University of California Press, p. 56.

* نسبة إلى الفيلسوف الفرنسيّ الشهير جاك دريدا [المترجم].

بحاجة إلى أن تتبلور حول موضوعات وطقوس تفاعليّة ومؤسّسات. بعبارة أخرى، الثقافة تُجسَّد في الممارسات الاجتماعيّة، ويجب أن تعمل عملها ممارسيًّا ونظريًّا على حدٍّ سواء. ويكمن عملُ الثقافةِ بالتحديد في الطرائق التي تقوم فيها بربط هذه المستويات. ومن ثمّ، تتمدّد الثقافةُ من أنساق الفكر الدقيقة إلى الأفعال العاديّة في الحياة اليوميّة(113). ففقط داخل سياق إطار مُمارسيّ/ عمليّ يُصبح الخطاب النظريّ مدموجًا في التصوّرات العاديّة عن الذات.

إنّ السرديّة العلاجيّة لتحقيق الذات منتشرة على نطاق واسع لأنّها قد أُدِّيَتْ داخل تشكيلة واسعة من المواقع الاجتماعيّة مثل مجموعات الدّعم والبرامج الحواريّة وتقديم النصيحة وبرامج إعادة التأهيل وورش العمل الربحيّة وجلسات العلاج والإنترنت: وكلّها مواقع لأداء الذات وإعادة تجهيزها. وأصبحت هذه المواقع بمثابة مُلحقات لامرئيّة، لكن منتشرة، للعمل المستمر لحيازة الذات وأدائها. وقد اتخذت بعض هذه المواقع شكلَ التنظيم الذاتيّ في المجتمع المدنيّ (مثل مُدمني الكحول المجهولين)، في حين اتخذ البعض الآخر منها الآن أشكالًا اجتماعيّة مُسلَّعة. لنأخذ أكثر الأمثلة نجاحًا وعالميّةً على النموذج الأخير: تُقدم شركة لاندمارك التعليميّة (المعروفة أيضًا باسم المنتدى، والتي كانت سابقًا معروفة باسم EST) ورشة عمل لثلاثة أيّام تهدف إلى تمكين الأفراد وتحقيق أرباح تصل إلى خمسين مليون دولار سنويًّا في مجال الأعمال التجاريّة. يقع المقرّ الرئيسيّ للاندمارك في مدينة سان فرانسيسكو، ولها أكثر من ٤٢ مكتبًا في ١١ دولة، الأمر الذي يُشير إلى أنّ تحقيق الذات وسلعنتها قد أصبحا مشروعًا عالميًا. وتحدّد اللَاندمارك -التي توفّر سلسلة من ورش العمل بمبالغ ضخمة- هدفها بأنّه القدرة على مَدّ المشاركين فيها بـ«تعزيز ملحوظ لمقدرتهم على التواصل والاتّصال بالآخرين، وعلى إنجاز ما هو مهمّ بالنسبة إليهم في حيواتهم»(114). ولقد شاركتُ،

(113) Eagleton, Terry, 1991, Ideology: An Introduction, London: Verso, p. 48.

(114) Landmark Corporation, <http://www.landmarkeducation. com>

لغرض بحثي هذا، في واحدة من ورش العمل هذه. وخلال الأيّام الثلاثة، وُضِعَت سرديّة تحقيق الذات موضع التحقيق من خلال الطلب من المشاركين بالتركيز على جانبٍ من حياتهم مختلّ وظيفيًّا (dysfunctional) (والأمثلة على كيفيّة إنتاج مثل هذه السرديّة قد تضمّنت على [عبارات] مثل «أنا أعزب ولست بقادر على إيجاد شريك»، «كان لديّ صديقات كثيرات بيد أنّني لم أستطع أن أرتبط بأيّ منهنّ»، «لم أحادث والدي منذ خمس سنوات لأنّه لا يقبل بالطريقة التي أحيا بها»، «لستُ سعيدًا بعملي ولا أملكُ فعل شيء حيال ذلك»)؛ وذلك من خلال جعْل المشاركين يخلقون نظامًا من المماثلة بين الجوانب المختلفة والجوانب التي من المفترض أنها متناوبة لحياتهم؛ وبجعلهم يتبنّون سرديّة تحقيق الذات لإعادة تشكيل حياتهم. على سبيل المثال، دانيال -الذي شارك في ورشة عمل شركة لاندمارك- يروي القصّة التالية على الإنترنت:

إنّ إحدى طُرق عَيشي التلقائيّة نبعت من واقعة حصلَت حينما كنتُ في سنّي الحادية عشرة، حيث أُجبرت أن أعترف، علنًا، لأصدقائي بأنّني كنتُ خجولًا للغاية من تقبيل فتاةٍ تحيا على الجانب الآخر من الشارع. شعرتُ بالإهانةِ، وخَلُصتُ إلى أنّه لا يمكنني أن أفعل ذلك البتّة بشكل اجتماعيّ أو أكون شجاعًا حقًّا مع الفتيات. لذا، وبدلًا عن ذلك، أعدتُ تنظيم نفسي لأكون مُجتهدًا وجادًّا ونشيطًا ومسؤولًا كسبيل للتعويض عن ذلك. وجزءٌ من هذا هو أنّه كان عليَّ أن أقوم بالأشياء بمفردي. وأصبح ذلك بمثابة معادلتي الرابحة. ولا تزالُ كذلك، لكن لأنّني أستطيع الآن تمييز ذلك ورؤيته، فلم يعد يتوجّب أن يوجّهني بعد الآن. فلديّ حريّة أن أعيش بسُبل شتّى، وأن أخلق الأشياء التي كان من الممكن أن تحظرها طريقة العيش السابقة التلقائيّة باعتبارها منطقة محظورة أو مُهدِّدَة للغاية. أنظرُ إلى نفسي على أنّي أقلّ صرامةً، وأكثر قدرةً على الاستمتاع بدمج مجموعة متنوعة أكبر من الناس والنشاطات داخل دائرتي الاجتماعيّة، وداخل مجتمعي، وعملي.

نرى في هذه القصّة السرديّة العلاجيّة وقد عملت عملها: إذ يقتضي الإطار السرديّ بأن يُحدّد الشخص باثولوجيا ما، هي ههنا متمثلة في نمط العيش «التلقائيّ» (حيث العَيْش التلقائيّ يُوضَع ضدّ العيش مُحدّد المصير). وبمجرّد تحديد السّلوك التلقائيّ، يقوم الشّخص ببناء صِلات سَببيّة مع الماضي. وبالتالي، فهو يتماهي مع حادثة الطفولة التي من المفترض أنّ الذات فيها مَعدومة. وهذه الحادثة، بدورها، من المفترض أن يكون لها عواقب جسيمة على سلوك حياته. إنّ هذه القصّة هي تصوير جيّد للطرق التي يُعاد بها صياغة أيّ نوع من أنواع السّلوك باعتباره «مَرَضيًّا»، حتى السّلوك المُحابي والمؤيد للمجتمع في واقع الحال. ونظرًا إلى أنّ العمل الشاقّ، معياريًّا، هو جديرٌ بالإطراء، فإنّه ههنا يُعاد تأويله باعتباره «إلزاميًّا» لكي «يتأهّل» بوصفه باثولوجيا. وانسجامًا مع البنية السرديّة التي يوفرها المُنتدى [شركة لاندمارك]، فهذا الإنسان يحاول أيضًا أن يتماهى مع المنافع الناجمة عن سلوكه «المرضيّ»، ومن ثمّ يشرح سبب انعدام «الشعو»بسوء السلوك بالنسبة إليه، مما يجعله مسؤولًا عن تغييره، وعن تنفيذه لسرديّة تغيير الذات ومساعدتها.

لقد انتقلت **الرّوح العلاجيّة** (therapeutic ethos) -المنتشرة من خلال السوق- من كونها نظامًا معرفيًا لتصبح ما وصفه عليه ريموند وليامز (Raymond Williams) بـ«**بنية الشعور**». ترمزُ فكرة بنية الشعور إلى ظاهرتَيْن متعارضتَيْن: فـ«الشعور» يشيرُ إلى ضرب غير مكتمل من الخبرة؛ أي إنّه يُحدّد مَن نكون دون أن نكون قادرين على مَفْصلة «مَن نكون». ومع ذلك، تشيرُ أيضًا فكرة «البنية» إلى أنّ هذا المستوى من الخبرة له بنية تحتانيّة؛ أي إنّها خبرة نسقيّة وليست عَرَضيّة[115]. وبالفعل، فإنّ ثقافة مُساعدة الذّات العلاجيّة هي جانب غير رسميّ وغير مكتمل غالبًا لخبرتنا الاجتماعيّة، بيد أنّها أيضًا مشروعٌ ثقافيّ مُستبطَن بعمقٍ يقوم بتنظيم عمليّة إدراك الذات والآخرين، والسيرة الذاتيّة، والتفاعل بين الأشخاص.

---

(115) Eagleton, Ideology.

وفي هذا المضمار، تُهيكل السرديّةُ العلاجيّةُ نمطَ الخطاب والاعتراف داخل أسلوب بزغَ في السنوات الخمسة عشرة الماضية وحوّل بشكل كامل مُحيط/ وسط التلفزيون، أي البرامج الحواريّة على التلفزيون (ولعلّه الوسط الأكثر وضوحًا). والمثال الأكثر شهرةً ونجاحًا على هذا الأسلوب التلفازيّ هو البرنامج الحواريّ لأوبرا وينفري (Oprah Winfrey) والذي يُشاهده أكثر من ٣٣ مليون شخص يوميًّا. استعملت أوبر وينفري، كما هو مشهور، أسلوبًا علاجيًّا في المحاورة، وروّجت بشكل كثيف لأسلوب علاجيّ لتحسين الذات(116). أُقدّم ههنا مثالًا على السُّبل التي بها يُقدّم برنامج وينفري -مثله مثل منتدى لاندمارك- لضيوفه سرديّة علاجيّة لتأطير فهمهم الذاتيّ لأفعالهم. تُريد سو تقديم دعوى طلاق. ويشعر زوجها غاري بالحزن جرّاء هذا الاحتمال، ويُريد الرجوع إلى زوجته بشدّة. وتُؤطِّر رغبته في الرجوع إلى زوجته المنفصلة على أنّها مشكلة نفسيّة تحت عنوان عريض «لماذا يريدُ البشر العودة إلى شركائهم السابقين». والسيّدة كارولين بوشونغ، المُعالِجة النفسيّة، تقوم بمهمّة أساسيّة متمثّلة في تأطير قصة غاري باعتبارها مشكلة وبتقديم الرواية السرديّة العامّة لسلوكه:

وينفري: انضمّت إلينا كارولين بوشونغ. وهي معالجة نفسيّة، وعنوان كتابها هو أَحِبَّهُ دون أن تخسر نفسك (*Loving Him without Losing You*). تقول كارولين إنّ الحبّ عادةً ليس هو السبب الذي يجعل البشر غير قادرين على تجاوز شركائهم السابقين. فهل ذلك حقًّا؟

السيدة كارولين بوشونغ: حسنًا، هناك الكثير من الأسباب، لكن أكثرها هو الرفض. وأعتقدُ أنّ ما يتكالب عليه [غاري] -متمثلًا في احتياجه- هو أنّه بحاجة إلى كسبها مرّة ثانية حتى يشعر بأنّه على ما يُرام مع نفسه... [لاحقًا في الحلقة] غاري مُدمنٌ على هذا الأمر. و«هذا الأمر» ما هو إلّا شعور بأنّني شخصٌ سيّئ.

(116) Illouz, Eva, 2003, Oprah Winfrey and the Glamour of Misery: An Essay on Popular Culture, New York: Columbia University Press.

وهذا يعني أنّ شريكي السابق يقول عنّي إنّني شخصٌ سيّئ. وربّما أكون شخصًا سيّئًا. لذا؛ إذا استطعت أن أقنعهابأنّني لست شخصًا سيئًا، فسنكون معًا على ما يرام مرّة ثانية... مُصحّحين الأخطاء، مرة ثانية، حيث قد أشعرُ بالذنب حيال ما قمتُ به وأريدُ أن أصلّحه -أودّ القيام بذلك مُعوّضًا ذلك الشخص كي يمكن لشعوري بالذنب أن يتلاشى.

وينفري: هل تشعر بالذنب أنتَ أيضًا يا غاري؟

غاري: بالتأكيد.

السيدة بوشونغ: نعم، تشعرُ به حيال [محاولتك للسيطرة على سو].

وينفري: تريدُ القول إذا أعدتني فقط، فيمكنني أن أُريكَ أنّني لن أقوم بذلك بعد الآن.

غاري: بلى؛ هذه هي الطريقة التي كنتُ شعرتُ بها في الماضي.

وينفري: حسنًا، لا يمكنك أن تعيش مع الشريك السابق أو بدونه.

السيدة بوشونغ: وهذا ما يجعله مُدمنًا -إنّها علاقات إدمانيّة. فكما تعلمون، هناك الكثير جدًّا من العلاقات حيث يشعرُ البشر شعورًا مماثلًا؛ «أريدُ هذا الشخص، إنّني أعشقه، لكنّني أكرهه أيضًا».(117)

تجدرُ الملاحظة لبعض العناصر هنا: تخلقُ السرديّاتُ العلاجيّةُ فضاءاتٍ للسوق، فمَن يُشاهدون يتمّ تعريفهم في الآن نفسه على أنّهم مرضى ومستهلكون محتملون. فجماعة البشر ممّن «يعشقون بإفراط» أو البشر «الذين لا يستطيعون العيش دون الشريك السابق» يُشكّلون في الوقت نفسه على أنّهم مرضى ومستهلكون بموجب المهنة العلاجيّة، وصناعة النشر، والبرامج الحواريّة على التلفاز. أضِف إلى ذلك، يمكننا أن نلحظ أيضًا إلى أيّ مدًى تحوّل السرديّاتُ

(117) "Can't Get Over Your Ex," Redbook, March 28, 1995.

العلاجيّةُ العواطف -متمثلة ههنا في الشعور بالذنب ههنا- إلى موضوعات عموميّة يُكشَف الغطاء عنها وتُناقش ويُحاجج عليها. وتُشارك الذاتُ في الفضاء العموميّ من خلال الكشف عن العواطف «الخاصّة» وتشكيلها. أخيرًا، فإنّ ما يُساعد المرء على إعادة كتابة قصّة حياته/ حياتها بوصفها سرديّة علاجيّة هو الهدفُ من القصّة[118]؛ أيْ إنّ أهدافًا سرديّةً كـ«التحرّر الجنسيّ» أو «تحقيق الذات» أو «الحميميّة» أو «الطّلاق بصورة وديّة» هي ما تُوجِّه التأزّم -أي ما يمنعني في حياتي من بلوغ الهدف- الذي، بدوره، يوجِّه الأحداث الماضية في حياة المرء التي سيصرف المرء الانتباه إليها، والمنطق العاطفيّ الذي سيؤلّف بين هذه الأحداث معًا («لا يمكنني الحصول على الحميميّة، لأنّني خائفٌ في واقع الأمر من الحميميّة؛ وهذا لأنّ أمّي لم تُلبّ احتياجاتي أبدًا عندما كنتُ طفلًا ولأنّني كنتُ تواقًا دائمًا إلى انتباهها»، أو «أودّ الطلاقة بصورة وديّة، لأنّني إن لم أستطع الطلاق بهذه الصورة، فلا بدّ أنّ لديّ مشكلةً ما، وهي السبب الحقيقيّ في كوني لا أرغب الطلاق»). وبهذا المعنى، فإنّ السرديّة العلاجيّة تُكتَبُ بصورة ارتجاعيّة. وللمفارقة، فهذا أيضًا هو السبب في أنّ الثقافة العلاجيّة تبوّئ المعاناة والصّدمة مكانة امتيازيّة. فلا يمكن للسرديّة العلاجيّة لتحقيق الذات أن تقوم بوظيفتها إلّا من خلال مُماهة (identifying) التعقيد داخل القصّة -ما يمنعني أن أكون سعيدًا، حميميًّا، ناجحًا- وفهمه بالإحالة إلى حدثٍ ما في ماضي الشخص. إنّها تجعلُ المرء يفهم حياته، بنيويًّا، باعتبارها اختلالًا وظيفيًّا مُنظَّمًا، من أجل التغلّب عليه بصورة دقيقة. وتُصدِّر هذه السرديّة المشاعر السلبيّة كالشعور بالعار والذنب الخوف والقصور؛ لكنّها لا تُنشِّط البرامج الأخلاقيّة أو إذكاء الشعور باللوم.

تتلاءمُ السرديّة العلاجيّة بشكل خاصّ مع جنس (genre) السيرة الذاتيّة،

---

(118) انظر:

p. 18 in Gergen, Kenneth J. and Mary Gergen, 1988, "Narrative and the Self as Relationship," in L. Berkowitz (ed.), Advances in Experimental Social Psychology, New York: Academic Press, vol. 21, pp. 17–54.

والحال أنّها قد أدّت تحويله بصورة مُعتبرة. وبالفعل، فإنّ الهويّة -في السيرة الذاتيّة العلاجيّة- يُعثَر عليها ويُعبَّر عنها بتجربة المعاناة وبفهم العواطف المُكتسبَة من خلال رواية القصّة. وإذا كانت سرديّات السير الذاتيّة في القرن التاسع عشر كثيرًا ما أثارت الاهتمام لأنّها انطوت على خطّ سرديّ «تصاعديّ»؛ فإنّ السّير الذاتيّة المُعاصرة اتخذت ملمحًا معاكسًا: فهي تدور حول التباريح النفسيّة، حتّى في خضمّ الشهرة والثروة. وستوضّح الأمثلة الثلاثة التالية ما أعنيه ههنا: يتعلّق المثال الأول بأوبرا وينفري التي وهي في ذروة مجدها تُشيّد حياتها على النحو التالي، قائلةً:

قبل الكتاب [وهو كتاب سيرة ذاتيّة كان من المُفترض أن تقوم بكتابته]، كانت مُنجرفة عاطفيًّا في المياه المُوحلة والخانقة للشكّ في النفس... ما يهمّ هو كيف أحسّت هي في داخلها، في أروقة روحها الأكثر عمقًا. هناك، لم تشعر أنّها على ما يُرام بما يكفي. فكلّ شيءٍ ينبع من هذا: أي من صراعها الأبديّ مع بدانتها «الأرطال تمثّل وزن حياتي»، ومع مراهقتها النَّشطة جنسيًّا «ولم يكن ذلك لأنّني أحببتُ الركضَ داخل حلبة الجنس، وإنّما كان لأنّه بمجرد أن شرعتُ فيه لم أكن أرغب أن يهتاج عليّ الأولاد الآخرون»، ومع استعدادها لأن تخادع نفسها من أجل رجل باسم الحب «كنتُ أدخل في علاقة إثر علاقة أينما أسأت التصرف لأنني شعرت أن هذا هو ما أستحقه». تقول أوبرا «أعلم أنّه يبدو أنّني أملكُ كلّ شيءٍ». تنظرُ إلى مجمّعها السينمائيّ والتلفازيّ الذي يبلغ حوالي ٨٨ ألف قدم مربع وتكلفته حوالي ٢٠ مليون دولار غرب وسط مدينة شيكاغو. «ويظنّ النّاس لأنّك تظهر على التفاز فإنّك تملك العالمُ بسلسلةٍ. لكنّني تصارعتُ مع قيمتي الذاتيّة من أجل المالَ لسنوات عديدة. وأنا الآن فقط غدوت متصالحة مع هذا».[119]

تُعيد سرديّة المعاناة النفسيّة قولبة سِيَر النجاح الذاتيّة باعتبارها سِيَرًا لم «تُصنَع» فيها الذات بحدّ نفسها البتّة، ومن ثمّ تُصبح فيها المعاناة مُؤسِّسة لهويّة المرء. ففي

(119) Randolph, Laura B., 1993, “Oprah Opens Up About Her Weight, Her Wedding, and Why She Withheld the Book,” Ebony, October 48(12): 130.

السّير الذاتيّة العلاجيّة الجديدة، ليس النجاح هو ما يدفع بالقصّة ويُحرّكها؛ إنّه بالأحرى يمثّل بدقّة الاحتماليّة بأنّ الذات يمكن أن تكون مُفكَّكَة في خضمّ النجاح الدنيويّ. مثلًا، يمكن لُممثّلة شابّة وناجحة مثل بروك شيلدز (Brooke Shields) أن تكتبَ سيرة ذاتيّة عندما تحتوي هذه السيرة على سرد لاكتئابها ما بعد الولادة[120]. وبصورة مماثلة، فإنّ السيرة الذاتيّة لجين فوندا[121] (Jane Fonda) تُروَى باعتبارها تكشّفًا للدراما العواطفيّة التي تبدأ بالطفولة التعيسة التي قضتها مع أبٍ باردٍ وناءٍ، وتتطوّر إلى ثلاث زيجات فاشلة بالتساوي. وعلى النّحو التالي الطريقة التي كتب بها مراجعٌ في جريدة النيو يورك تايمز مراجعته لسيرتها الذاتيّة على نحو ساخر:

تُقدّم فوندا ما يبلغ من ستّة عقود من الحفر الشامل داخل ذواتها الضائعة والمُلتَقَطة. فـ حياتي حتّى الآن ليس عنوانًا غنائيًّا، وإنّما يلتقطُ الصّراع السيزيفيّ لجين فوندا اليونغيّة* من أجل معالجة ألمها وطرد شياطينها. إنّ الكتاب هو حلقة من الهذيان النفسيّ بشأن... استلاب ومصادرة أصالتها وشعورها بتجرّدها من التجسّد، ثمّ محاولتها لإعادة إسكان جسدها وأنوثتها «الخاصّ»ومساحتها ومهبلها وقيادتها وتجاعيدها وأمومتها؛ حتى يمكن لـ«ذاتها الأصيلة» أن تظهر[122].

وهكذا، تُروَى السّير الذاتيّة الثلاث لنساء قويّات وناجحات وفاتنات كحكايا للمسعى الأبديّ في سبيل الذات الداخليّة، وكصراع مع الحياة العاطفيّة للمرء، وكتحرّر جنسيّ نهائيّ من الأصفاد العاطفيّة. فكما لاحظ ميشيل فوكو باقتضاب في

(120) Shields, Brooke, 2005, Down Came the Rain: My Journey Through Postpartum Depression, New York: Hyperion Press.

(121) Fonda, Jane, 2005, My Life So Far, New York: Random House.

* نسبةً إلى كارل يونغ، عالم النّفس الشهير [المترجم].

(122) Dowd, Maureen, 2005, "The Roles of a Lifetime," The New York Times Book Review, April 24, p. 13.

تاريخ الجنسانيّة (*History of Sexuality*)، فإنّ العناية بالنّفس -مقولبةً في استعارات صحيّة عن الصّحة- قد شجّعت على رؤية جديدة للنّفس «المريضة» التي تحتاج إلى تقويم وتبديل(123).

إنّ سرديّة مساعدة الذات وتحقيق الذات، في جوهرها، هي عبارة عن سرديّة للذاكرة، ولذاكرة المعاناة. إذ يكمن في لُبّ هذه السرديّة الإيعاز بأنْ يُمارس المرء ذاكرة معاناته لكي يحرّر نفسه منها. وللإيضاح مزيدًا بشأن التميُّز الثقافيّ لمثل هذه السرديّة، فللمرء أن يستشهد بملاحظة أبراهم لينكون (Abraham Lincoln) بشأن حياته: «إنّها لحماقة كبيرة أن أسعى لاستظهار أيّ شيء من حياتي المُبكّرة. ويمكن تلخيصها كلُّها في جملةٍ واحدة... القصص القصيرة والبسيطة للفقراء».(124) تتعارض السرديّة العلاجيّة جذريًّا مع هذه الطريقة من سرد سيرة المرء حيث إنّها تقوم، تحديدًا، على «استظهار» كلّ شيءٍ من «الحياة المُبكّرة». أضف إلى ذلك، حينما رفض لينكون أن يُزخرف فقره بأيّ معنى، فإنّ السرديّة العلاجيّة تقوم بالتحديد على فهم الحياة العاديّة باعتبارها تعبيرًا عن معاناة (صريحة، أو مخفيّة). ونظرًا إلى أنّ السرديّة العلاجيّة تبدو متعارضة جذريًّا مع روح التضحية بالذات والاستغناء التي سيطرت على الثقافة الأميركيّة حتّى فترة قريبة؛ فكيف لنا إذن أن نُفسّر غلبتها وسطوتها وانتشارها؟

الحال أنّ السرديّة العلاجيّة كان لها صدى ثقافيّ واسع لعدّة أسباب:

١- لأنها تعالج وتفسر العواطف المتناقضة -الحب بإفراط أو عدم الحب كفايةً؛ العدائية المُفرطة أو عدم الحزم كفايةً. بمصطلحات تسويقيّة، السرديّة العلاجيّة

(123) Foucault, Michel, 1994, "Le Souci de Soi," in Histoire de la Sexualité: le souci de soi, vol. 3, Paris: Gallimard.

(124) Lincoln's remark to John L. Scripps, 1860, Center of the American Constitution. Temporary exhibit on Abraham Lincoln at the National Constitution Center, Philadelphia.

أشبه كما لو أنّ هناك سيجارة تمّ اختراعها لإرضاء كلٍّ من المدخنين وغير المُدخنين، وكما لو أنّ مدخني الأنواع المختلفة من السجائر يدخّنون السيجارةَ نفسها.

٢- تستعملُ هذه السرديّات القالب الثقافيّ للسرديّة الدينيّة؛ وهو قالبٌ رجعيّ وتقدميّ على السّواء: رجعيٌّ لأنّه يدور حول أحداث الماضي التي، إن جاز القول، لا تزال حاضرة وتعملُ عملَها في حيوات النّاس؛ وتقدميٌّ لأنّ هدف السرديّة هو تأسيس خلاص مُسقبليّ هو ههنا الصحّة العاطفيّة. وعلى هذا النّحو، تعدّ هذه السرديّات بمثابة أدوات فعّالة للغاية لتأسيس استمراريّة وتلاحمًا للذات ولبناء سرديّة يمكنها أن تشتمل على مراحل شتّى من الدورة الحياتيّة.

٣- تجعل هذه السرديّة المرءَ مسؤولًا عن الرّفاه النفسيّ للشخص، لكنّها تقوم بذلك عن طريق شطب أيّ فكرة عن العطب الأخلاقيّ. ومن ثمّ، فهي تُمكّن المرء من حشد القيم والمُخطّطات الثقافيّة للفردانيّة الأخلاقيّة وللتغيير ولتحسين الذات. لكن، ومن خلال ترحيل هذه القيم إلى الطفولة والأُسَر المختلّة، فإنّ المرء يُبرَّئ من ثِقل كونه معطوبًا لأنّه عاش حياةً غير مُرضية. ويُمكّن هذا بدوره من تشكيل ما يمكن أن نسمّيه مع ديفيد هيلد (David Held) بـ«مجتمعات القَدَر»، أو مجتمعات المعاناة؛ وأفصح نموذج على ذلك هو ظاهرة مجتمعات الدعم.

٤- هذه السرديّة هي سرديّة أدائيّة (performative)، وهي، بهذا المعنى، أكثر من كونها قصّة: فهي تعيد تنظيم التجربة كما ترويها هي. وعلى النّحو نفسه الذي تقوم الأفعالُ الأدائيّة به الفعل نفسه الذي تُقدّمه، فإنّ مجموعات الدّعم تقدّم بنيةً رمزيّة أدائيّة تُنجز التعافي نفسه الذي يمثّل غاية وهدف السرديّة أيضًا. والحال أنّه في تجربة تغيير الذات وبناء هذه التجربة، فإنّ الذّوات الحديثة تختبر نفسها باعتبارها كائنات أكثر أهليّةً من الناحية الاجتماعيّة والأخلاقيّة.

٥- السرديّة العلاجيّة هي بنية ثقافيّة مُعدية لأنّها يمكن أن تُضاعَف وتُنقَل إلى

الأقرباء والأحفاد والقرناء. على سبيل المثال، يمتلك الجيل الثاني والثالث من ضحايا المحرقة النّازيّة الآن مجموعات دعم خاصّة به بحكم أنّ أقربائهم كانوا هم الضحايا الفعليين للمحرقة[125]. وهذا الأمرُ ممكنٌ لأنّهم يرتكزون إلى بنية رمزيّة تُمكّنهم من تشكيل هويّتهم كذوات مريضة يجب شفاؤهم. والسرديّة العلاجيّة، على هذا النّحو، يمكنها أن تُنشّط الذريّة والاستمراريّة العائليّة.

٦- السرديّة العلاجيّة تقريبًا هي سلعة نموذجيّة: إنّها لا تقتضي استثمارًا اقتصاديًّا ولو ضئيلًا -فهي لا تتطلّب سوى بأن يسمح الشخص لنا بأن نلقي نظرة على الزوايا المُعتمة بداخله وأن يكون قادرًا على سرد قصّة. إنّ السرد وحصول التحوّل من خلال رواية المرء هما السّلع نفسها التي تُنتَج وتُعالَج وتُنشَر على يد زمرة واسعة من المهنيين (مثل المعالجين، والمعالجين النفسيين، والأطبّاء، والاستشاريين) وعن طريق المنصّات الإعلاميّة (مجلّات الرجال والنساء، والبرامج الحواريّة، برامج الراديو، إلخ).

٧- أخيرًا، وربّما تكون النقطة الأكثر أهميّةً، فإنّ السرديّة العلاجيّة تنشأ من حقيقة أنّ الفرد قد أصبحَ مغروسًا في الثقافة المُترعة بفكرة الحقوق. فكلٌّ من الأفراد والمجموعات طالبوا بـ«الاعتراف» بصورة متزايدة؛ أي طالبوا بأن يتمّ الاعتراف ومداواة معاناة المرء من قبل المؤسّسات.

تتموقع السرديّة العلاجيّة في تقاطع غير مستقرّ ومليء بالصراعات وهش بين السّوق ولغة الحقوق التي تُغرِق المجتمع المدنيّ. هذه السرديّة هي لُبّ ما أطلقَ عليه الكثيرون بعقيدة الضحيّة (cult of victimhood) وبثقافة الشكوى. على سبيل المثال، يرثي العالمُ القانونيّ ألان ديرشوفيتز (Alan Dershowitz) لحقيقة

(125) Kidron, Carol, 1999, "Amcha's Second Generation Holocaust Survivors: A Recursive Journey into the Past to Construct Wounded Carriers of Memory." Master's thesis, Hebrew University of Jerusalem.

أنّه «ليكادُ يكون من المستحيل فعليًّا أن نقلّب قنوات التلفاز أثناء النهار دون رؤية زمرة من الرجال والنساء يسوّغون حياتهم الفاشلة بالإحالة إلى بعض تعسفات في الماضي، حقيقةً أو متخيّلَة».[126] وبمنوال مماثل، يُشير النّاقد الفنّيّ روبرت هيوز (Robert Hughes) إلى أنّ ثقافتنا هي «ثقافة اعترافيّة بشكل متزايد؛ ثقافة تسيّد فيها ديمقراطيّةُ الألم. قد لا يكون الجميع أثرياء ومشهورين، لكنّهم جميعًا قد عانوا».[127] قد نرى تجلّيات هذه النّزعة حتّى داخل التفكير الفلسفيّ. يُوجز سلافوي جيجك هذا بملاحظته أنّ ريتشارد رورتي (Richard Rorty) يُعرّف الإنسان بأنّه «شخصٌ يمكن أن يتكبّد الألم، ويمكنه -بحكم أنّنا حيوانات رمزيّة- أن يسردَ هذا الألم». ويضيف جيجك بأنّه نظرًا إلى أنّنا ضحايا مُحتملون؛ «فقد أصبحَ الحقُّ الأساسيّ هو حقّ السّرد، على حدّ تعبير هومي بابا؛ أي الحقّ في سرد قصّتك؛ والحقّ في صياغة سرديّة محدّدة لمعاناتك».[128]

لا ريبَ أنّ تفشي المُعاناة في التعريفات الرائجة أو رفيعة المستوى ثقافيًّا للهوية الذاتيّة يصطدمُ بواحدةٍ من أكثر الظواهر تناقضًا في حقبة ما بعد الثمانينيّات: أي إنّه في الوقت ذاته الذي لم يكن فيه خطاب الفردانيّة المُنتصر والمعتمد على الذات نافذًا ومُسيطرًا، لم تكن الحاجة للتعبير ولتمثيل معاناة المرء بهذه الحدّة -سواء أكان ذلك عبر مجموعات الدعم والبرامج الحواريّة والعلاج والمحاكم القانونيّة والعلاقات الحميميّة. فكيف، إذًا، غدت هذه السرديّة طريقتنا الأساسيّة للتعبير عن أنفسنا وامتلاك الذات وامتلاك العواطف والتعبير عنها؟

أقترحُ أنّه ينبغي النّظر إلى الادعائين بتحقيق الذات والمعاناة باعتبارهما شكليْن

---

(126) Dershowitz, A., 1994, The Abuse Excuse: And Other Cop-outs, Sob Stories, and Evasions of Responsibility, Boston, MA: Little, Brown & Co., p. 5.

(127) استُشهد به في:

Moore, B., 1972, Reflections on the Causes of Human Misery and Upon Certain Proposals to Eliminate Them, Boston, MA: Beacon Press, p. 17.

(128) Zˇizˇek, Slavoj and Glyn Daly, 2004, Conversations with Zˇizˇek, Cambridge: Polity, p. 141.

مُمأسَسيْن. فلكي توجّه الأفكار الأفعال، فإن ذلك يتطلب قاعدةً مؤسساتيّة. إن ما يفترضه عملي هو أنّ الذات هي شكل مؤسساتيّ بشدة[129]. لكي تصبح السردية مخططًا أساسيًّا لتنظيم الذات، فينبغي أن يكون للسرديّة قدر كبير من الصدى الثقافيّ المؤسساتيّ؛ أي، يجب أن تصبح جزءًا من العمليات الروتينيّة للمؤسسات المسيطرة على جزء كبير من المصادر الثقافيّة والاجتماعيّة، مثل الدولة أو السوق. على العكس من ذلك، فإنه ينبغي النظر إلى التجسيدات المعرفية مثل سردية الذات بوصفها مؤسسات «مُودعة» في أطر ذهنية.[130]

كان الموقع المؤسّسيّ الأول والأكثر انتشارًا المسؤول عن ترسيخ العلاج في الثقافة الأميركيّة هو الدولة. كان على التبني الهائل للخطاب العلاجيّ من قبل الدولة أن يتعامل مع حقيقة أنه، في مزاج ما بعد الحرب، كان هناك قلق كبير حيال مسألة التكيف الاجتماعيّ ومسألة الرّفاه[131]، والتي أصبحت ملموسة من خلال إنشاء المعهد الوطني للصحة العقليّة عام ١٩٤٦. وبعد إنشاء المعهد نما تمويله بمعدل مذهل. بينما كانت ميزانية الوكالة عام ١٩٥٠ تبلغ ٨.٧ مليون، وبلغت عام ١٩٦٧ ٣١٥ مليون، مما يشير إلى أن الصّحة والخدمات النفسيّة تعتبر ذات قيمة وتطبيق عالميين. ارتبط هذا النمو المذهل بحقيقة أن الدولة تستخدم العلاج على نحو متزايد في العديد من الخدمات التي تقدمها، مثل العمل الاجتماعي وبرامج إعادة التأهيل في السجون والتعليم والمحاكم. وفي الواقع، كما يحاجج ميشيل فوكو وجون ماير بأساليب مختلفة لكن منسجمة، فإنّ الدولة الحديثة تنظم

(129) Meyer, John W., 1986, "The Self and the Life Course: Institu- tionalization and Its Effects," in A. B. Sørensen, F. E. Weinert, and Lonnie R. Sherrod (eds.), Human Development and the Life Course: Multidisciplinary Perspectives, Hillsdale, NJ: LEA, p. 206.

(130) DiMaggio, Paul, 1997, "Culture and Cognition," Annual Review of Sociology 23: 263–87.

(131) Herman, Ellen, 1995, The Romance of American Psychology: Political Culture in the Age of Experts, Berkeley: University of California Press, p. 241.

ومن الأمثلة على هذا الاهتمام بمجال الصحة العقلية حقيقة أن بعض الوكالات الفيدرالية، مثل إدارة قدامى المحاربين، حرصت على تبني برامج جديدة في مجال الصحة العقلية.

قوتها حول المفاهيم الثقافيّة والرؤى الأخلاقية للفرد. لقد قدّم الخطاب النفسيّ واحدًا من النماذج الأساسيّة للفردانيّة التي تبنتها وروجت لها الدولة[132]. إن هذه النماذج، كما يحاجج ماير وزملاؤه، حاضرة في أجندة وطريقة تدخل الدولة في مختلف المجالات مثل التعليم والتجارة والعلوم والسياسة والعلاقات الدوليّة. غير أنّ الدولة ليست الفاعل الوحيد، رغم أنها الأقوى، الذي وسع الاتجاه العلاجيّ لبناء المشاكل البشريّة. إذ عزّز الفاعلون في المجتمع المدنيّ السرديّة العلاجيّة كذلك.

كانت النسويّةُ أحد التشكّلات الكبرى السياسيّة والثقافيّة التي تبنّت الخطاب العلاجيّ منذ بواكير العشرينيّات وبشدّة منذ الستينيّات، في ترويجها للجنسانيّة باعتبارها موقع التحرّر (انظر المحاضرة السابقة)، ولاحقًا في الثمانينيّات عندما قامت بشجب الآثار الجائرة للأسرة الأبويّة في إيذاء الأطفال. لقد وجدتِ النسويّة، باستخدامها الدفاع عن الأطفال الذين تعرّضوا لإيذاء، في العلاج تكتيكًا جديدًا لتوجيه سهام النّقد إلى الأسرة والمنظومة الأبويّة. وأعتقدُ أنّ هذا مردّه إلى أنّ تصنيف «إيذاء الأطفال» مكّن النّسويّة من حشد التنصيفات الثقافيّة - كتصنيف الطّفل على سبيل المثال- التي كانت لها جاذبيّة واسعة وأكثر كونيّة.

والحال أنّ أليس ميلر (Alice Miller) كانت إحدى أكثر المدافعات النسويّات قوةً ضدّ إيذاء الأطفال، والتي أعلنت على خُطى المنطق العلاجيّ في كتابها **مأساة الطفل الموهوب** (*The Drama of the Gifted Child*) بأنّه عندما يتعرّض طفلٌ لإيذاء، فإنّ العقل -من أجل النجاة وتجنّب الألم غير المُحتمل- يتمّ تزويده بآليّة هامّة، ألا وهي «هديّة القمع»، بحيث يقوم بتخزين هذه التجارب في مكانٍ خارج الوعي[133]. وضعت ميلر الصّدمة في لُبّ سرديّة الحياة، وجعلت من القمع أداةً

(132) Meyer, John, 1997, "World Society and the Nation State," American Journal of Sociology 103(1): 144–81.

(133) Miller, Alice, 1981, The Drama of the Gifted Child, New York: Basic Books.

لتفسير حقيقة أنّ بعض الأطفال الذين تعرّضوا للإيذاء لا يشعرون -كبالغين- بأنّهم ضحايا صدمة ما. وكما الحالُ في السرديّة الإنسانويّة، نظرت ميلر إلى الأصالة (authenticity) باعتبارها الهدف الحقيقيّ الذي لا بدّ على الذات أن تتوق إليه. كما إنّ ميلر، ماضيةً على خُطى المنطق العلاجيّ، قد نظرت إلى المشاكل النفسيّة باعتبارها مُنتقلة من جيل إلى جيل: «فأيّ شخصٍ يتعرّض بالإساءة إلى أطفاله قد تعرّض هو نفسه لصدمة بشدّة في طفولته بشكلٍ أو بآخر».[134] لقد استخدمت النّسويّة مقولة الصّدمة لنقد الأسرة ولحماية الطفل ولسنّ تشريعات جديدة ولمحاربة عنف الذكور ضدّ الأطفال والنساء على حدّ سواء. وبتوسيع نقدهم السياسيّ للأسرة وبتبنيهم الشامل لمقولة «الدمار العاطفيّ»، فإنّ النّسويين ارتكزوا بصورة متزايدة إلى لغة علم النّفس واعتمدوا عليها.

أمّا المجموعة الثالثة التي كانت أداة وسائليّة في ترويج السرديّة العلاجيّة فقد تمثّلت في قُدامى المُحاربين الفيتناميين الذين استعملوا مقولة الصّدمة [التروما] لجني منافع اجتماعيّة وثقافيّة. قد اعترفت الجمعيّة الأميركيّة للأطبّاء النفسيين في الثمانينيّات بتصنيف الصدمة:

لقد نتجَ تأسيس اضطراب ما بعد الصدمة (PTSD) جزئيًّا من الضغط المكثف من قبل العاملين في مجال الصّحة العقليّة والنشطاء العلمانيين نيابةً عن المحاربين القُدامى في حرب فيتنام. أقرّ تشخيصُ اضطراب ما بعد الصدمة بالمعاناة النفسيّة للمحاربين القدامى الأميركيين وكرّمهم في أوساط استقبالهم المرتبك من قبل الجماهير المنقسمة والتي استنزفتها الحربُ. وقد وجد التشخيص أساسًا لأَعَراضهم وسلوكاتهم المحيرة في أحداث ملموسة خارجيّة، ووعدت بتحرير قدامى المحاربين من وصمة المرض العقليّ وضمنت لهم (نظريًّا على الأقل)

(134) Miller, Alice, 1990, Banished Knowledge: Facing Childhood Injuries, New York: Anchor Books.

التعاطف والرعاية الطبيّة والتعويض[135].

وباتّباع المنطق المؤسّساتيّ والإبستمولوجيّ للخطاب العلاجيّ، غدا اضطراب ما بعد الصدمة يُطبَّق بصورة تدريجيّة على مجموعة متنوعة من الأحداث؛ مثل الاغتصاب والهجمات الإرهابيّة والحوادث والجرائم، وغيرها.

والحال أن الجهات الفاعلة النهائيّة -وربما الأكثر أهمية- لدخول حقل المعاناة العقلية تمثلت في صناعة الأدوية والدليل التشخيصيّ والإحصائيّ للاضطرابات النفسيّة (DSM)، واللتان منحتا دفعة قويّة للسوق لمجال الصّحة العقليّة. وُضِع الـ DSM عام ١٩٥٤، وهو دليل تشخيصيّ نجم عن الحاجة إلى جعل العلاقة بين التشخيص والعلاج أكثر تلاحمًا من أجل أن تتمكن شركات التأمين أو غيرها من الجهات الدّافعة من معالجة الشكاوى على نحوٍ أكثر كفاءة. لا يقتصر الأمر فحسب على أنّ السّواد الأعظم من أطباء الصّحة العقليّة يستخدمون الـ DSM، بل في أنّه يتمّ استخدامه على نحوٍ مُتزايد من قبل «الهيئات التشريعيّة للولايات، والهيئات التنظيميّة، والمحاكم ، وهيئات الترخيص، وشركات التأمين، وهيئات رعاية الطفل، والشرطة، وغيرها[136]». لقد نجمَ تكويد الأمراض من حقيقة أنّ الصّحة النفسيّة غدت مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بتغطية التأمين. إنّ الـ DSM -الذي يوّفر أرقام الكود التي يجب إدراجها في الشكاوى بخصوص تعويضات التأمين- هو بمثابة الجسر بين مهنيي الصّحة العقليّة ومؤسسات منح الأموال الكبيرة مثل الـ (Medicaid) و(Medicare) و(Social Security Disability Income) وبرامج الإعانات لقُدامى المحاربين[137]. وعلى حدّ تعبير كوتشين وكوريك، فإنّ «الـDSM هي باسورد المعالج الأمراض العقليّة لتعويض التكاليف من قبل

(135) Micale, Mark S. and Paul Lerner (eds.), 2001, Traumatic Pasts: History, Psychiatry, and Trauma in the Modern Age, 1870–1930. New York: Cambridge University Press, p. 2.
(136) Ibid., p. 261.
(137) Ibid., p. 12.

التأمين»[138].

أود أن أُحاججَ بأنّ التأثير الثقافيّ الأساسيّ للإصدارات المختلفة من الدليل التشخيصيّ والإحصائيّ للاضطرابات النفسيّة (DSM) -سيّما النسخة الثالثة- كان يهدفُ إلى التوسيع بشكل كبير لنطاق السلوكيات المُعرَّفَة بوصفها اضطرابًا عقليًّا. وعليه؛ ففي النسخة الثالثة من الـ(DSM)، يمكن للمرء أن يجد الآن وصفًا كاضطراب عقليّ لسلوكيّات من قبيل «الاضطراب المُعارض» (oppositional disorder) (coded 313.81) الذي يُعرَّف بأنّه «نموذج من المعارضة العصيّة والسلبيّة والاستفزازيّة لرموز السّلطة»،[139] أو بأنّه«اضطراب شخصيّة مُصطنعة» (coded 301.50)، حيث إنّ الأفراد الذين يتمّ التأثير عليهم من قبل هذا الاضطراب هم «حيويّون ودراميين ودائمًا ما يصرفون الانتباه إلى أنفسهم»،[140] أو أنّه يبقى «اضطراب شخصيّة اجتنابيّة» (coded 301.82) حيث السّمة الجوهريّة هي «الحساسيّة المُفرطة تجاه الرّفض المحتمل أو الإذلال أو العار؛ وحيث عدم الاستعداد للدخول في علاقات ما لم تُقدَّم ضمانات قويّة على غير العادة للقبول غير المُعرَّض للنقد».[141] تُشير هذه الأمثلة وحدها إلى كيف أنّ الـDSM قام بتوسيع تصنيف الاضطراب العقل بصورة كبيرة. لقد تلاقى وضع الـ DSM مع مصالح ليس فقط قطاع كبير من العمّال الإكلنيكيين -أخصّائي الطبّ العقليّ، وعلماء النّفس الإكلينكيين، والعُمّال الاجتماعيين- وشركات التأمين، والذين رغبوا في تنظيم مجال الصحة العقليّة بصورة وثيقة، ولكن تلاقى أيضًا مع مصالح الشّركات الدّوائيّة المتلهفة للاستفادة من سوق الأمراض العقليّة والعاطفيّة. إنّ الصناعات الدوائيّة لها مصلحة كبرى في توسيع رقعة الأمراض العقليّة التي يمكن أن تُعالَج

(138) Kutchins, Herb and Stuart A. Kirk, 1997, Making Us Crazy: DSM: The Psychiatric Bible and the Creation of Mental Disor- ders, New York: The Free Press, p. 17.
(139) Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM III), 1980, 3rd edn, Washington, DC: American Psychiatric Association, p. 63.
(140) Ibid., p. 313.
(141) Ibid., p. 323.

بعد ذلك بالأدوية الطب-نفسيّة.[142] «أمّا بالنسبةِ إلى شركات الأدوية... فالجماهير الغفيرة غير المُصنَّفة تُمَثّل سوقًا شاسعةً غير مُستغلّة، إنّها بمثابة حقول ألاسكا النفطيّة البكر في أمراض الاضطراب العقليّ».[143] وبالتالي، ساهم الـDSM، عن قصدٍ أو عن غير قصد، في تصنيف وترسيم المساحات الاستهلاكيّة والعقليّة الجديدة التي، بدورها، ساعدت في توسيع سوق الشركات الدّوائيّة.

أعتقدُ أنّ لدينا ههنا مثالًا جليًّا على ما أطلق عليه بورنو لاتور (Bruno Latour) وميشيل كالون (Michel Callon) بـ«سيرورة الترجمة»، أي حقيقة أنّ الفاعلين من الأفراد أو الجماعات يعملون دومًا على ترجمة لُغتهم ومشاكلهم وهويّاتهم أو مصالحهم إلى لُغات الآخرين[144]. فالنّسويّون وعُلماء النّفس والدّولة وأذرعها من العاملين الاجتماعيين والأكاديميّون العاملون في حقل الصحّة العقليّة وشركات التأمين والشّركات الدّوائيّة قاموا بـ«ترجمة» السرديّة العلاجيّة، لأنّهم جميعهم ولأسبابٍ مختلفة لديهم مصلحة قويّة في ترويج وتوسيع هذه السرديّة حيث يتمّ تعريف الذات من قبل الاختصاص الباثولوجيّ [المَرضيّ]، ومن ثمّ يحصلُ الترويج الفعليّ لسرديّة المرض والاعتلال. فمن أجل أن يكون المرءُ على حال أفضل -وهي السّلعة الأساسيّة التي يُروَّج لها أو تُباع في هذا الحقل الجديد- فعلى المرء أن يكون مريضًا أولًا. ومن ثمّ، في الوقت الذي روّج فيه هؤلاء الفاعلون للصّحة ولمساعدة الذات ولتحقيق الذات، فإنّهم بحكم الضرورة أيضًا شجّعوا ووسّعوا مجال المشكلات النفسيّة. بعبارة أخرى، إنّ سرديّة المُساعدة العلاجيّة للذات، كما يمكن للبنيويين أن يتناولها، ليست نقيضًا لـ«المرض» داخل زوج

---

(142) Kutchins and Kirk, Making Us Crazy, p. 247.

يعتمد الكثير من مناقشة الدليل التشخيصيّ والإحصائيّ للاضطرابات النفسيّة على هذا الكتاب. ويزعمُ البعض أنّ بعض شركات الأدوية ساهمت بشكل مباشر في تطوير الـ DSM.

(143) Ibid., p. 13.

(144) Latour, Bruno, 1988, The Pasteurization of France, Cambridge, MA: Harvard University Press; Callon, Michel, 1986, "Some Elements of a Sociology of Translation," in John Law (ed.), Power, Action and Belief, London: Routledge & Kegan Paul, pp. 196–233.

مفاهيميّ للنقائض. بالأحرى، فإنّ السرديّة التي تروّج لمساعدة الذات هي نفسها سرديّة للمرض وللمعاناة النّفسيّة. وبما أنّه يمكن توسيع رقعة المُخططات الثقافيّة أو ترحيلها إلى مواقع جديدة، فإنّ النّسويين وقُدامى المحاربين والمحاكم ودوائر المصلحة في الدولة ومختصّي الرعاية العقليّة قد استحذوا وترجموا المخطط نفسه للمرض ولتحقيق الذات من أجل تنظيم الذات؛ ممّا جعلَ من سرديّة تحقيق الذات كيانًا دريديًّا*؛ فهو يحتوي على ما يُريد إقصاءَه ويسنّه في الوقت نفسه، أي المرض والألم والمعاناة.

والحال أنّني متشكّكة حيال الأطروحة التي قدّمها الكثيرون من أمثال فيليب رايف أو روبرت بيلا أو كريستوفر لاش أو فيليب كوشمان أو إيلي زارتسكي، والتي مفادها أنّ الرّوح العلاجيّة تنزع المأسسة عن الذات. على النّقيض من ذلك، نادرًا ما أُضفيَ الطابع المؤسّساتيّ على شكلٍ ثقافيّ ما. أضف إلى ذلك، ونقيضًا لفوكو، لا تُنتج السرديّة العلاجيّة المُتعة، بل تنتج كثرة تعدديّة من أشكال المعاناة. وفي حين أنّ فوكو قد حاجج بـ«أنّنا قد اخترعنا... نوعًا مختلفًا من المتعة: ألا وهي المتعة بحقيقة المتعة، المتعة بمعرفة الحقيقة، والمتعة باكتشافها وفضّ اللثام عنها»[145]، فأنا أودّ الحجاج بأنّ السرديّة العلاجيّة أنتجت كثرة تعدديّة من أشكال المعاناة، لأنّه بإمكاننا أن نقول مع الأنثربولوجيّ ريتشارد شويدر (Richard Schweder) بأنّ «الأنطولوجيا السّببيّة لدى البشر نحو المعاناة تلعبُ دورًا في تَسبُّب المعاناة التي تفسّرها، تمامًا كما قد تكون تمثيلات البشر لشكلٍ من أشكال المعاناة جزءًا من المعاناة التي تُمثّلها».[146] بتعبير آخر، لأنّ المهمّة الرئيسيّة لعلم النّفس تمثّلت في التخفيف من تنويعة من أشكال المعاناة النفسيّة من خلال نموذج مثاليّ

* نسبةً إلى الفيلسوف الفرنسيّ اللامع جاك دريدا [المترجم].

(145) Foucault, Michel, 1990, The History of Sexuality: An Introduc- tion, New York: Vintage, p. 71.

(146) انظر:

p. 488 in Schweder, Richard A., 1988, "Suffering in Style," Culture, Medicine and Psychiatry 12(4): 479–97.

غير محدّد متعلّق بالصّحة وبتحقيق الذات، ولأنّ القَناعة العلاجيّة قد ساهمت في واقع الحال في خلْق ذاكرة شخصيّة للمعاناة، فإنّها، وعلى نحو مُفارق، تخلقُ قدرًا كبيرًا من المعاناة التي من المفترَض أنّها تُخفّف منها. وأعتقدُ أنّه من الخطأ أخلاقيًّا وإبستمولوجيًّا أن ندرج مثل هذه الأشكال من المعاناة تحت [عنوان] المتعة فقط لأنّهم متداخلون مع مشروع معرفة الذّات أو مساعدة الذّات.

لنُوجِز ما فات: لا نستطيع أن نفصل سرديّات المعاناة عن سرديّات مساعدة الذات، والخيوط التي تربطُ بينهما كثيرة ومتناقضة: إنّ تمدّد حقوق الإنسان إلى مجالات جديدة -كحقوق الطفل وجنسانيّة المرأة- وإنّ تسليع الصّحة العقليّة من قبل الشركات الدوائيّة، وتنظيم مهنة عالم النّفس بواسطة وكالات التأمين، والتدخّل المتزايد للدولة باعتبارها مُربِّية داخل مجموعة واسعة من المجالات التي تتراوح بين الخاصّ والعام... كلّ ذلك يُشكّل الديناميكيّات الخفيّة المُفسِّرة لكيفَ أصبحت سرديّة الضحيّة متغلغلة للغاية ولماذا تتعايشُ سرديّةٌ كهذه بسلاسة مع سرديّة مساعدة الذات.

المجالات العاطفيّة والهابيتوس العاطفيّ

لقد تلاقى شتّى هؤلاء الفاعلين في خلْق حقل من الفعل تكون فيه الصّحة العقليّة والعاطفيّة هي السلعة الأساسيّة المتداوَلة. فقد ساهموا جميعًا في بزوغ ما أسميه حقلاً عاطفيًا: أيْ مجال في الحياة الاجتماعيّة حيث تتقاطع الدّولة والأكاديميا وشرائح مختلفة من الصّناعات الثقافيّة ومجموعات المهنيين المخوَّلة من قبل الدّولة والجامعة وسوق الأدوية الكبير والثقافة الشعبية، تتقاطع لتخلق حقلاً للفعل والخطاب بقواعدها وأهدافها وحدودها هي. إنّ المنافسة بين مختلف مدارس علم النفس، أو حتى المنافسة بين الطبّ النفسيّ وعلم النفس، لا ينبغي أن تخفي حقيقة أنهم يتفقون، في نهاية المطاف، على تعريف الحياة العاطفيّة على أنها

بحاجة لإدارة وتوجيه وعلى تنظيمها في ظل نموذج الصّحة المتوسّع باستمرار. بيد أنّ هناك مجموعة متنوعة كبيرة من الفاعلين الاجتماعيين والمؤسسيين يتنافسون فيما بينهم على تعريف تحقيق الذّات أوالصّحة أو علم الأمراض، وبالتالي تحويل الصّحة العاطفيّة إلى سلعة جديدة تُنتَج وتُتداول ويُعاد تدويرها في المواقع الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي تتخذ شكل الحقل. وينبغي أن يُنظَر إلى المعاناة على أنها عاقبة للتقارب غير المألوف بين الفاعلين المختلفين المتمركزين في حقل الصّحة العقليّة.

وكما يُخبرنا بورديو، تُبقي الحقول على نفسها من خلال آلية الهابيتوس أو «الآلية الهيكليّة التي تعمل من داخل الذوات الفاعلة».(147) لا تعملُ الحقول العاطفيّة فحسب من خلال بناء وتوسيع حقل الباثولوجيّ ومن خلال تسليع حقل الصّحة العاطفيّة، وإنما أيضًا من خلال ضبط الوصول إلى أشكال جديدة من الكفاءة الاجتماعيّة والتي سأُطلق عليها الكفاءة العاطفيّة. وبالطريقة ذاتها التي تُنظم بها الحقول الثقافية من قبل الكفاءة الثقافيّة -القدرة على ربط الآثار الثقافيّة بطريقة تشير إلى الدراية بالثقافة العالية المُنصوص عليها من قبل الطبقات العليا-، فإنّ الحقول العاطفيّة تُنظَّم من قبل الكفاءة العاطفيّة، أو من خلال القدرة على إظهار أسلوب عاطفيّ حدَّده وروّج له علماءُ النّفس.

إن الكفاءة العاطفيّة، كما هو حال الكفاءة الثقافيّة، يمكن ترجمتها إلى مَنفعة اجتماعيّة، كتقدّم مهني أو رأس مال اجتماعيّ. وفي واقع الأمر، لكي يتحوّل شكلٌ مِعيّن من أشكال السلوك الثقافيّ إلى رأس مال، فيجب أن يكون قابلًا للتحوّل إلى منافع اجتماعيّة واقتصاديّة؛ ويجب أن يكون قابلًا للتحول إلى شيء يمكن للذوات التعاطي معه في الحقل، حيث إنّ ذلك سيمنحهم حق دخول [الحقل]، أو

(147) Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant, 1992, An Invitation to Reflexive Sociology, Chicago: University of Chicago Press.

سيجردهم من الأهليّة، أو سيساعدهم على فهم ماهيّة قِوام ذلك الحقل[148]. يبدو أنّ رأس المال العاطفيّ يحشد الجوانب الأقلّ انعكاسيّة في الهابيتوس بصورة تفوق حتى الأشكال التقليديّة لرأس المال الثقافيّ -مثل تذوّق النبيذ أو الإلمام بالثقافة العالية. إنّها توجد على شكل «تنظيم طويل الأمد للعقل والجسد»، كما إنّها الجزء الأكثر «تجسُّدًا» من الأشكال المُجسّدة لرأس المال الثقافيّ[149].

في السّياق الأميركيّ، يُضفى الطابع الرسميّ على الكفاءة العاطفيّة غالبًا في مجال العمل، وبشكلٍ أخصّ في اختبارات الشخصيّة التي وُضعت لتوظيف الأشخاص في الشركات. وفي حين تتعلّق اختبارات الشخصيّة بالعواطف، فإنّ الاختبارات المدرسيّة تتعلق برأس المال الثقافيّ؛ أيْ طريقة للمعاقبة والشرعنة والتخويل لأسلوب عاطفيّ محدّد، وهذا النموذج العاطفي، بدوره هو أيضًا إنّها شكّلته القناعةُ التحليل-نفسيّة. وكما يشيرُ والش وبيتز (Walsh and Betz)، وهما خبيران في أبحاث الشخصيّة، فإنّ «المفاهيم التحليل-نفسيّة والتحليل النفسيّ بحدّ ذاته كانا لهما تأثيرٌ عميقًا بالأصحّ على عمليّة التقييم[150]». بتعبير آخر، حتى لو كانتِ الرّوح التي تتحكّم باختبارات الشخصيّة تبدو بمبعدةٍ عن روح التحليل النفسيّ، فيبقى أنّ المفاهيم التحليل-نفسيّة لعبت دورًا مهمًّا في تحويل الشخصيّة والتقييمات العاطفيّة إلى أدوات لتقوية وإنماء الأداء الوظيفيّ (job). لقد أصبح السّلوك العاطفيّ مركزيًّا للغاية للسلوك الاقتصاديّ بحيث إنّه حينما بزغت فكرة الذكاء العاطفيّ في التسعينيّات، فإنّها قد حاقت بالشركة الأميركيّة. حينها، كان

---

(148) Bourdieu, Pierre, 1979, La Distinction: Critique sociale du jugement, Paris: Editions de Minuit.

(149) انظر:

p. 243 in Bourdieu, Pierre, 1986, "The Forms of Capital," in John G. Richardson (ed.), Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, New York: Greenwood Press, pp. 241–58.

(150) Walsh, Bruce and Nancy Betz, 1985, Tests and Assessments, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, p. 110.

دانيال جولمان صحافيًّا مُتدربًا في علم النّفس السريريّ، وهو الذي ساهم بكتابه المعنون بـ **الذّكاء العاطفيّ** (*Emotional Intelligence*) في رسمنة ما كان في طور التشكّل على مدار القرن العشرين، أيْ إنشاء أدوات رسميّة لتصنيف السّلوك العاطفيّ وبلورة فكرة الكفاءة العاطفيّة. إذا قام هذا الكتاب بمفرده تقريبًا بتحويل فكرة الذّكاء العاطفيّ إلى مفهوم مركزيّ في الثقافة الأميركيّة بين عشيّة وضحاها، فذلك لأنّ علم النّفس السّريريّ كان قد غرسَ بالفعل وطبعنَ فكرة أنّ الكفاءة العاطفيّة هي سِمة هامّة للذات النّاضجة. فالذّكاء العاطفيّ هو «نوعٌ من الذّكاء الاجتماعيّ الذي يتضمّن المقدرة على مراقبة عواطف المرء وعواطف الآخرين، والتمييز بينهما، واستعمال المعلومات لإرشاد تفكير المرء وأفعاله».[151] يتضمّن الذّكاء العاطفيّ على قُدرات يُمكن تصنيفها إلى خمسة مجالات: الوعي بالذات، وإدارة العواطف، وتحفيز الذات، والتقمّص العاطفيّ، والتعامل مع العلاقات. إذ يستطيعُ المرء من خلال فكرة الذّكاء العاطفيّ أن يقيس الآن خصائص عالَمٍ اجتماعيّ وثقافيّ حوّله علماء النّفس بدرجة كبيرة، ومن ثمّ خلق سُبل جديدة لتصنيف النّاس.

إنّ الذّكاء العاطفيّ هو أداة للتصنيف[152]، مثلها مثل فكرة معدّل الذّكاء (IQ)، قادرة على تقسيم المجموعات الاجتماعيّة بحكم كونها تُترَجم إلى قواعد ومسؤوليّات وارتقاءات تنظيميّة. وبالطريقة نفسها التي عمل بها معدّل الذكاء على تصنيف النّاس في الجيش وفي مكان العمل من أجل زيادة إنتاجيّتهم، فسرعان ما أصبحَ الذّكاء العاطفيّ طريقةً لتصنيف العمّال الإنتاجيين والعمّال الأقلّ إنتاجيّةً، وَحصل ذلك هذه المرّة من خلال المهارات العاطفيّة وليس المهارات المعرفيّة. لقد

---

(151) انظر:

p. 433 in Mayer, J.D. and P. Salovey, 1993, "The Intelli- gence of Emotional Intelligence," Intelligence 17: 433–42; see also Salovey, Peter and John D. Mayer, 1990, "Emotional Intel- ligence," Imagination, Cognition, and Personality 9: 185–211.

(152) Fass, Paula S., 1980, "The IQ: A Cultural and Historical Framework," American Journal of Education 4: 431–58.

تحوّل الذّكاء العاطفيّ إلى أداة للتصنيف داخل مجال العمل واستُخدِمَ للسيطرة على الأداء والتنبؤ به وتعزيزه. وعلى هذا النّحو، تمضي فكرة الذّكاء العاطفيّ بعملية مقايسة العواطف (ناقشتُ هذا في المحاضرة الأولى) إلى غايتها النهائيّة، مما يجعلها مقولات/ تصنيفات يمكن تصنيفها وتبويبها وتحديدها كميًّا. على سبيل المثال، يزعمُ مؤلّف في مقال متعلّق بالبيزنس بأنّ «الشّركاء ذوي الخبرة في شركة استشاريّة متعدّدة الجنسيات تم تقييمهم فيما يخص الكفاءات العاطفيّة بالإضافة إلى ثلاثة آخرين. فالشّركاء الذين أحرزوا أعلى من المتوسط بـ ٩ أو أكثر من الكفاءات العشرين حققوا ربحًا بقيمة ١.٢ مليون دولار أكثر مما حققه الشركاء الآخرون -وهو مكسب إضافيّ بنسبة ١٣٩٪». [153]

وبالطريقة ذاتها التي ترافقَ بها بزوغ الأوراق الاعتماديّة بأشكال وأدوات جديدة من التصنيف حول مفهوم الذّكاء (مما أدّى إلى ظهور معدل الذكاء IQ الشهير والذي يعمل بدوره كطريقة لتصنيف وترتيب المواقع الاجتماعيّة المختلفة هرميًّا)، فإن الرأسماليّة العاطفيّة التي أوصّفها أدت إلى بزوغ فكرة الذكاء العاطفيّ، وقدمت أشكالاً جديدة من التصنيف والتمييز. لم يساهم علماء الاجتماع عبر تحويلهم الشخصيّة والعواطف إلى أشكالٍ جديدة من التصنيف الاجتماعيّ بجعل الأسلوب العاطفيّ عملة اجتماعيّة -رأسمال- فحسب، بل أيضًا صاغوا لغةً جديدة للذات للاستيلاء على رأس المال هذا. وعلى سبيل المثال:

إن عددَ وكلاء المبيعات في شركة لوريال L'Oreal الذين يتمّ اختيارهم على أساس كفائتهم العاطفيّة يفوق بشكل ملحوظ عدد مندوبي المبيعات الذين يتم اختيارهم باستخدام إجراءات الاختيار القديمة للشركة. وبالنظر إلى الأساس السنويّ، فقد باع موظفو المبيعات الذي اختيروا على أساس الكفاءة العاطفيّة بمبلغ ٩١.١٣٧٠ دولار يفوق ما يبيعه موظفو المبيعات الآخرين، وذلك بصافي

(153) Cherniss, Cary, "The Business Case for Emotional Intel- ligence" <http://www.eiconsortium.org/research/business_ case_for_ei.htm>

إيرادات بلغت ٢.٥٥٨.٣٦٠. كما حقق أيضًا موظفو المبيعات المختارون على أساس الكفاءة العاطفية إجمالي مبيعات أقل بما نسبته ٦٣ في سنتهم الأولى من أولئك الذي أُختيروا بالطريقة النمطيّة(154).

ذُكِر هذا المثال لأنّه لا يُشير إلى أن الكفاءة العاطفيّة قد أصبحت بالفعل معيارًا رسميًا للتوظيف وترقية الأشخاص داخل مكان العمل فحسب، بل يُشير أيضًا إلى أنّ الأشكال العاطفيّة لرأس المال يمكن تحويلها إلى أشكالٍ ماليّة.

إن الذكاء العاطفيّ ليس مجرد ضرب من الكفاءة اللازمة في الاقتصاد حيث يكون أداء الذات محوريًّا بالنسبة إلى الأداء الاقتصاديّ، بل هو أيضًا حصيلة سيرورة التأهيل المهنيّ المكثّف لعلماء النفس الذين نجحوا تاريخيًا على نحو استثنائيّ في المطالبة باحتكار تعريف وقواعد الحياة العاطفيّة والذين أسسوا، من ثمّ، معايير جديدة لضبط وإدارة و(قياس/ تحديد) الحياة العاطفيّة. فأن تكون ذكيًّا عاطفيًا، هو أمر أصبحَ على نحو خاص امتياز طبقة مهنيّة مسؤولة عن إدارة العواطف -الطبقة الوسطى الجديدة بالأخصّ-، وأن تكون كفؤًا عاطفيًا تقوم على إبانة المهارات المعرفيّة والعاطفيّة الموهوب بها علماء النفس الإكلينيكيون. يعكس الذكاء العاطفيّ جيدًا وعلى نحو خاص الأسلوب العاطفيّ ونزعات الطبقات الوسطى الجديدة المتموضعة في مناصب وسيطة؛ أي المُسيطِرة والمُسيطَر عليها معًا، التي تتطلب منها إدارة حِذرة للذّات، والتي تعتمد بشدة على العمل التعاونيّ، والتي يجب أن تستخدم ذاتها بطريقة إبداعيّة وإنتاجيّة في آن معًا. إنّ الذكاء العاطفيّ، إذن، هو شكلٌ من الهابيتوس الذي يُتيح اكتساب شكل من أشكال رأس المال الذي يقع على خطّ تماس بين رأس المال الثقافيّ ورأس المال الاجتماعيّ. إنه ثقافيّ كما أشار بورديو (دونما تنظيرٍ لذلك)؛ لأن أنماط وأكواد التقييم الثقافيّ لها أسلوب عاطفيّ، أو نغمة عاطفيّة (كما هو الحال عندما يُشير بورديو إلى

(154) <http://www.managementconnection.com/resilience_ei_ business_case.html>

«الانفصال» أو إلى «التماهي التشاركيّ»). يُحدد سلوكُ وأسلوب المرء العاطفيّ - مثل ذائقة المرء الثقافيّة- الهويّة الاجتماعيّة للمرء[155]. وإنه ثقافيّ؛ لأنّ العواطف هي الجوهر الاساسيّ الذي تُجرى وتُحول من خلاله التفاعلات الاجتماعيّة. فإذا كان رأس المال الثقافيّ حاسمًا بوصفه مؤشرًا للوضع، فإن الأسلوب العاطفيّ حاسم للكيفيّة التي يكتسب بها الأشخاص للشبكات، القوية والضعيفة على حد سواء، وبناء ما يسميه علماء الاجتماع رأس المال الاجتماعيّ؛ أي الطرق التي تُحول بها العلاقات الشخصيّة إلى أشكال من رأس المال، مثل التقدّم الوظيفيّ وزيادة الثروة[156]. لقد أصبح رأس مال كهذا بارزًا على نحو خاص في شكل من الرأسماليّة يمكن وسمه، وفقًا لتعبير لوك بولتانسكي، بأنّه «اتصاليّ» (connexionist). وعلى حدّ تعبيره، فإنه في الرأسماليّة الاتّصاليّة، لم يعد بإمكان الهابيتوس الطبقيّ للطبقات المهيمنة الوثوق بحدسها الخاصّ. يحتاج هذا الهابيتوس لمعرفة كيفية إقامة علاقات بين أشخاص ليسوا متباعدين جغرافيًا فحسب، بل اجتماعيًّا أيضًا عن (ذاته).[157]

براغماتيّات علم النّفس

سيكون من المغري أن نُوقِف التحليل ههنا، مع الخلاصة البنيويّة بأنّ العالم الاجتماعيّ يتشكّل من صراعات اجتماعيّة، وبأنّ ما هو على المحكّ في الحقول الاجتماعيّة هو الاعتباطيّة، كما قال بورديو مرارًا وتكرارًا. لكنّني أعتقدُ أنّ إيقاف

(155) فبقدر ما يعني رأس المال الثقافيّ، بالمعنى البورديويّ، الوصول إلى كُتل مترسخة من الإبداعات الفنيّة التي تُعرّف على أنّها "ثقافة عُليا"، فإنّ الذكاء العاطفيّ لا يُعتبر كنوع فرعيّ من رأس المال الثقافيّ.

(156) Portes, Alejandro, 1998, "Social Capital: Its Origins and Appli- cations in Modern Sociology," Annual Review of Sociology 24: 1–24.

(157) Boltanski, Luc and Eve Chapiello, 1999, Le Nouvel Esprit du Capitalisme, Paris: Gallimard, p. 176

تحليلنا عند اللحظة البنيويّة هو أمرٌ غير مُرضٍ. بالأصحّ، علينا أن نسأل، مقتفين خُطى **الفلسفة البراغماتيّة** (pragmatism)، لماذا «تعمل» معانٍ بعينها عملها؟ إنّ الخطاب، ولكي يكون فعّالًا ونافذًا، يجب أن ينجز أشياءً محدّدة للناس الذين يؤمنون به ويستعملونه. وسيواصل الخطابُ عمله ورواجه إذا هو «أنجز» أشياء محددة «تعمل» في حياة الناس اليوميّة عملها. ومن ثمّ، اسمحوا لي أن أسأل: ما الذي تنجزه الكفاءة العاطفيّة العلاجيّة؟

إذا تناولنا العلاقات الحميميّة -بما فيها العشّاق أو الأزواج أو الأطفال- لتكون فضاءً للفعل والمعنى بحدّ ذاتها، بالإضافة إلى كونها مصدرًا ثقافيًّا واجتماعيًّا لمساعدة الناس على تحقيق رفاههم، فقد نتساءل بشأن الأشكال الثقافيّة والرّمزيّة التي تُتيح الوصول إلى فضاءات الرّفاه هذه. يتعارضُ هذا الافتراض مع البراديغم المألوف لسوسيولوجيا الهيمنة الذي عادةً ما يُعالج الأشكال المختلفة من رأس المال في سياق المساحات التنافسيّة ويكون أكثر انزعاجًا وهو يُقارِب الرّفاه أو الأسرة باعتبارهما أشكالًا من السّلع بحدّ ذاتها. فمثلًا، نظريّة بورديو عن إعادة الإنتاج الاجتماعيّ تُقارب الأسرة باعتبارها مؤسّسة خاضعة في نهاية المطاف للبنية الاجتماعيّة. وفي نظريّة إعادة الإنتاج الرمزيّ، فالأسرة تمثّل المؤسّسة التي تغرس الاستعدادات المبكّرة واللامرئيّة التي ستتحوّل لاحقًا إلى اختيارات ممارسيّة في الحقول التنافسيّة للصراع الاجتماعيّ. ومع ذلك، كما يُشير مايكل والزر[158] ومنظّرون نسويّون مثل سوزان أوكين بشكل مقنع للغاية، فإنّ نظريّة العدالة ينبغي عليها أن تحترم وتُراعي قِيم كلّ مجال من مجالات الحياة وتُميّز بين السلع التي هي علَى المحكّ في السوق والسّلع التي على المحكّ، مثلًا، في الأسرة.

إذا قمنا بمقاربة الأسرة والحميميّة باعتبارهما مجالَيْن مستقلَيْن من المعنى والفعل، فإنّنا قد نحلّلهما إذن باعتبارهما سلعًا أخلاقيّة تكون فيها الذات والرّفاه

(158) Walzer, Michael, 1983, Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality, Oxford: Martin Robertson.

على المحكّ. أي إنّنا إذا قمنا بقلب النموذج البورديويّ وتساءلنا بشأن السّبل التي يُؤلِّف بها أصحاب مهن محددة أطفالَهم مع هابيتوس عاطفيّ محدد، والذي من شأنه أن يساعدهم بدوره في بلوغ أشكال من السعادة (eudaimonia) في عالَم العلاقات الحميميّة، ومن ثمّ قد نتساءل بشأن السّبل التي بها يتم توزيع وموقعة أو الصدّاقة، مثلها مثل الأشكال الأخرى من السّلع.

اسمحوا لي أن أوضّح ما أعنيه ههنا امرأة استُضِيفَت؛ وهي مُحرِّرة ولديها دكتوراه في الأدب الإنجليزيّ من إحدى جامعات القمّة في غرب الوسط، وقد تزوجت من أستاذ فلسفة لمدة أربعة أعوام.

المُحاوِر: هل لديكِ عواطف سلبيّة؟ [صمتٌ يسود]

المُحاوِر: ليس عليك أن تجاوبي في حال أنّك لا تريدين ذلك.

المُحاوَر: حسنًا، لستُ متأكدةً إذا كان لا بدّ أن أقول شيئًا.

المُحاوِر: الأمرُ برمّته متروكٌ لك.

المُحاوَر: حسنًا -أنا غيورة. غيورة للغاية. وأعلمُ من أين تأتي غيرتي. فهي تأتي بالأساس من كون أبي هجرَ أمّي من أجل امرأة أخرى، وترعرتُ مع أمٍّ أخبرتني مرارًا وتكرارًا ألّا أثق بالرّجال.

المُحاوِر: هل كان لذلك تأثير على علاقتكِ بزوجكِ؟

المُحاوَر: بلى، بلى، بإمكاني أن أصبح غيورة للغاية، وتملكيّة جدًا، وأشعرُ بالتهديد حقًّا من قبل الأخريات، كما في هذا اليوم؛ حيث كنّا نتناولُ العشاء مع أصدقائنا، وسألت إحدى صديقاتي لاري [زوجها] إذا كان قد ذهبَ من قبلُ إلى الهند. قال إنه زارها، ولكنّه لا يود التحدّث عن ذلك؛ لأنه كان هناك برفقة صديقة، وكان يعلم أنه سيضايقني الحديث عن ذلك. وبالتالي، لم يودّ التحدث عن هذا الأمر، لكنّها واصلت في طرح الأسئلة، حتى قمتُ أنا بإخبارها: «انظري، هو

لا يريد التحدث عن ذلك. لقد كان هناك بمعيّة صديقة، وهذا أمرٌ يجعلني منزعجة». والحال أنّني، ولاري، مررنا ببعض الأوقات العصيبة بشأن هذا الإشكال.

المُحاوِر: هل فعلتِ شيئًا حيال هذا الأمر؟

المُحاوَر: نعم -تحدّثنا طويلًا، لوقت طويل جدًا حول هذا الأمر. فكلانا يدرك، نوعًا ما، ما بنفسِه؛ فلدينا اهتمامٌ كبيرٌ بالتحليل النفسيّ والعلاج؛ لذلك تحدثنا كثيرًا عن ذلك، وقمنا بتحليله. لذا؛ كان مجرّد حديث عن ذلك، والإمعان في فهمه، وهو ما جعله يخبرني مرارًا وتكرارًا أنّه يحبّني، وأنه لن يهجرني من أجل امرأة أخرى. وأعتقدُ أنّ حقيقة أنه أمكننا التحدث عن مشاعرنا وفهمها حقًا هو ما جعلنا نمر بذلك.

يعرض هذان الزوجان ذوا التأهيل العلميّ العالي ما أسميه «الكفاءة العاطفيّة» (يُطلق عليه في المذهب النفسيّ «الذكاء»)؛ أي إدراك الذات والقدرة على إدراك مشاعرهما والتحدث عنها وتقمص أوضاع بعضهم البعض وإيجاد الحلول للمشاكل. إن اللّغة العلاجيّة وذكاء هذين الزوجين العاطفيّ هما موارد ثقافيّة «حقيقيّة»، ليس لأنهما يستوعبان الطبيعة «الحقيقيّة» لمشاكلهم العاطفيّة، بل لأنّه يمكنهما نشر بنية ثقافيّة مشتركة ليفهما مشاعرهم المُلتبسة وليضعاها موضع «الفعل» من خلال استنباط سردية معاناة ومساعدة الذات، حيث يمكنهما بالمقابل مشاركتها واستثمارها لتوطيد حميميتهم.

وبعبارة أخرى، فإن الكفاءة العاطفيّة ليست مجرد شكل من أشكال رأس المال الذي يمكن تحويله إلى رأس مال اجتماعيّ أو بمثابة تقدم في مجال العمل فحسب، بل يمكن لها أن تكون موردًا لإعانة الأشخاص العاديين في الطبقة الوسطى لبلوغ السعادة العاديّة في المجال الخاصّ. قارن هذا الرد باستجابة رجل من الطبقة العاملة، جورج بوّاب يبلغ من العمر خمسين عامًا:

المُحاوَر: ... والثانية [زوجة] تركتني - لم أتركها. لقد ذكرت أنني تركتها لكني لم أفعل. هي التي تركتني. رجعت إلى البيت ذات صباح من العمل في الساعة الثانية صباحًا كانت قد أخذت الكثير الأشياء التي ما كان ينبغي لها أخذها، ولم تخبرني بأي شيء عن ذلك.

المُحاوِر: ولم تخبرك مُسبقًا بأي شيء يُشير إلى أنها قد تغادر؟

المُحاوَر: لا، لا.

المُحاوِر: فكيف تفسر مغادرتها إذن؟

المُحاوَر: غادرت. ولم تقل لي بأي شيء عن ذلك. هذا هو الشيء الوحيد الذي يمكنني التفكير به. [لاحقًا في المقابلة] بعد أن رحلت -بعد أن تلقيت الصدمة الأولية ولم تكن صدمة متعلقة برحيلها تمامًا، إنها صدمة لما فعلته، كما تعلم. هذا هو الأمر الذي أزعجني أكثر من أيّ شيء آخر.

المُحاوِر: ماذا فعلت؟

المُحاوَر: حسنًا، أوه أوه كما تعلم، أوه -أقصد الطريقة، لم تجلس وتتحدث إليّ. كان بإمكانها أن تخبرني ذلك. كان شعوري سيكون أفضل بكثير لو أخبرتني -لو قالت، «جورج، أوه، أوه، أنا غير راضية عن الوضع وسأرحل». كنت أحب أن تأتي وتخبرني بصراحة. لأن تلك هي الطريقة التي أخبرتها بها في عدة مناسبات بأنني غير راضٍ، أوه، كما تعلم.

المُحاوِر: وكيف أخبرتك؟

المُحاوَر: لا أعرف. لا أعرف.

المُحاوِر: لا تعرف. ما الصعب في أنها رحلت دون أن تخبرك؟

المُحاوَر: لقد جعلني هذا أشعر وكأنه يمكنني الثقة بعدد قليل جدًا من النساء أو

بسبب تلك النسبة أثق بأي شخص لأنه بمجرد أن تنام مع شخص ما كل ليلة ثم بين عشية وضحاها تعود إلى المنزل يومًا ما ولا تجده، إن ذلك شعورٌ مُريع. الأمر كما لو كالتالي: «لقد سمحت لك باقتحام منزلي، ومن ثم دمّرت سنواتي الستين على الأرض». هذا مثل الرحيل كما فعلَت -عدت إلى المنزل من عملي لأجد أن شخصًا ما قد حطّم المنزل وأخذ الكثير من الأشياء منه. إنه شيء علمت بجدّ من أجله، هل تعي ما أعنيه؟ هذا شعور مُدمِر. أنت تعرف. هاتان هما الصدمتان الكُبريان في حياتي كلّها -حين التقطت أكاليل الزهور خارج المرحاض في المستشفى وأخبروني بأن زوجتي توفيت في حادث سير.

ما يلفتُ ههنا هو حقيقة أنّ هذا الرجل لم يستطع طرح أيّ إطار تفسيريّ لعقلنة ألمه والتصالح معه بعد أن تُرِكَ وحيدًا. لربّما أمكنه اجتراح رحيل زوجته باعتباره صدمة يتعذّر تفسيرها، وكان ذلك كلّه أكثر إيلامًا وقوّة لأنّه لم يستطع أن يغلّفه بمعنى. وبوضع هذين المثالين بجوار بعضمها البعض، فإنّهما يُظهران كيف أنّ النموذج العلاجيّ للتواصل ليس، كما يودّ البنيويّون الاجتماعيّون أن يجعلوه، خدعة لجعلنا «منضبطين» أو «نرجسيين» أو خاضعين إلى مصالح علماء النّفس. بالأصحّ، إنّ النموذج العلاجيّ «أهلٌ لـ» معالجة الطبيعة التقلّبيّة للذات وللعلاقات الاجتماعيّة في الحداثة المتأخّرة (late modernity). إنّ النموذج العلاجيّ «أهلٌ لـ» هيكلة السّير الذاتيّة المتباينة، ولتوفير تقنيّة للتوفيق الفردانيّة مع المؤسّسات التي يعملُ فيها، من أجل التعاطي مع الاضطرابات التي غدت متأصّلة في السّير الذاتيّة الحديثة، وربّما الأكثر أهميّة من أجل الإبقاء على مكانة الذات وشعورها بالأمان، وهو الأمر الذي أصبح هشًّا تحديدًا بحكم أنّ الذّات باستمرار يتمّ تأديتها وتقييمها والتثبّت منها من قبل الآخرين. على حدّ تعبير ريتشارد سينيه (Richard Sennett)، فـ«إنّ المشكلة التي نجابهها هي كيف

نَنظم تواريخ حياتنا الآن، في الرأسماليّة التي تجرفنا جرفًا[159]».

إذا كان النموذج العلاجيّ منتشرًا أشدّ الانتشار، فليس لأنّه يخدم مصالح كثير من المجموعات والمؤسّسات المختلفة -أو على الأقلّ ليس لهذا الأمر فقط- وإنّما أيضًا لأنّه يحشد المخططات الثقافيّة للذات الكفؤة ويساعد على تنظيم البنية المشوشة للعلاقات الاجتماعيّة في الحداثة المتأخرة. ومن أجل كشف اللثام عن الطريقة التي يُمارَس بها علم النّفس في المؤسّسات وبواسطتها أيضًا، فيجب ألّا يجعلنا كسوسيولوجيين غافلين عن الدّور الذي يلعبه في اقتصاد المشكلات الشخصيّة. إذا كُنا لا نودّ أن يسحبُ علمُ النّفس البساطَ من تحت أرجلنا، فلا بدّ أن نحاول بالأخير أن نعيد صياغة نقد للجَوْر الاجتماعيّ من خلال مساءلة السّبل التي قد تصنّف بها المعرفة النفسيّة الأشكال المختلفة من الذات.

خاتمة

اسمحوا لي أن أختم، بصورة تناقضيّة إلى حدٍّ ما، بفرويد لا بماركس. ففي **محاضراته الافتتاحيّة**، يتخيّل فرويد بيتًا مُقسَّمًا بين «طابق سُفليّ» و«طابق أول»؛ حيث تعيشُ ابنة الحارس في الطابق السفليّ، وابنة صاحب البيت في الطابق الأوّل[160]. يتخيّل فرويد أن الابنتين، في وقت مبكّر من حياتهما، ينخرطان في لعبة جنسيّة. لكنّهما، كما يخبرنا فرويد، سوف يتطوّران على نحو مختلف: فابنة الحارس التي لا تفكّر كثيرًا باللعب بالأعضاء الجنسيّة ستنشأ سالمةً -وفرويد يمضي إلى حدّ بعيد إلى درجة تخيّلها بأنّها قد تصبح ممثّلة ناجحة، وأرستقراطيّة في نهاية المطاف. وعلى النّقيض من ذلك، فإنّ ابنة صاحب البيت التي قد تعلّمت مبكرًا مُثُل النقاء

(159) Sennett, Richard, 1998, The Corrosion of Character: The Per- sonal Consequences of Work in the New Capitalism, New York and London: Norton, p. 117.
(160) Freud, S., 1963, "Introductory Lectures on Psychoanalysis, Part III," in J. Strachey (ed.), The Standard Edition of the Com- plete Psychological Works of Sigmund Freud, London: Hogarth Press, pp. 352–3.

والعفاف الأنثويّ، سوف تنظرُ إلى نشاطها الجنسيّ الطفوليّ باعتباره متضاربًا مع هذه المُثُل، وسيطاردها الشعور بالذنب، وستغرق في العُصاب، ولن تتزوّج، ومن ثمّ نظرًا إلى تحيّزات فرويد ومعاصريه فسنخلص إلى الافتراض بأنّها ستحيا وحيدة كعانس. ويشيرُ فرويد، من ثمّ، إلى أنّ المصير الاجتماعيّ لكلتا الفتاتين متضافر مع تطوّرهما النفسيّ، حيث وجود العصاب أو غيابه يُحدّد المسار الاجتماعيّ لكلّ امرأة. ويشيرُ فرويد إلى أنّ أفراد الطبقات المختلفة يملكون إمكانيّة الوصول إلى مصادر عاطفيّة مختلفة، إن لم تكن غير متكافئة، وبأنّ الطبقات الدُّنيا، إذا جاز لنا القول، مجّهزين عاطفيًا بصورة أفضل من الطبقات الوسطى، تحديدًا بسبب افتقارهم للكبت الجنسيّ الذي سيمنع من نشوء العصاب وسيساعد، بدوره، ابنة الحارس على الارتقاء في السّلم الاجتماعيّ.

يُقدّم فرويد ادّعاءً مثيرًا ومُعقدًا بشأن العلاقة بين المسارات الاجتماعيّة والنفسيّة. فهو يُلمح إلى الروابط بين العواطف والموقع الاجتماعيّ: إذ إن فرويد لا يشير فحسب إلى أنّ الطبقة تُحدّد العواطفَ، وإنّما أيضًا إلى أنّ العواطف قد تلعبُ دورًا لا مرئيًّا لكنْ قويًا في قلْقلة التراتبيّات الطّبقيّة وفي السّلم الاجتماعيّ. ومن خلال إشارته إلى أنّ أخلاقيّة العواطف لدى الطبقة الوسطى -التي كانت وظيفيّة في مجال العمل الرأسماليّ (لأنّه يتوجّب على المرء أن يتعلّم الاستغناء وضبط النّفس)- تتعارض مع التطورات العاطفيّة والشخصيّة الناجحة، فإنّ فرويد يخبرنا بأنّ هيمنة الطبقات الوسطى والوسطى العُليا على الحقول الاقتصاديّة والاجتماعيّة قد تكون، في نهاية المطاف، ضارّة ليس فقط على الإنجاز وعلى السعادة، وإنّما أيضًا على مقدرة هذه الطبقات على إعادة إنتاج نفسها.

بطبيعة الحال، لسنا بحاجة لأن نصدّق فرويد، وقد نرتاب فيه للغاية باعتباره يحاول إظهار مخاوف الطبقة الوسطى من الهبوط في السلّم الاجتماعيّ لتوسيع مجال عمل التحليل النفسيّ. بيد أنّ ملاحظاته تنطوي على تبصّرات سوسيولوجيّة مثيرة للغاية، لا سيّما إشارته إلى أنّ النَّظير للتراتبيّة المِقْياسيّة (standard) للسّلع الرمزيّة

والماديّة قد يؤدي إلى تراتبيّة عاطفيّة أخرى قد تشوّش وتتعارضُ حتّى مع تراتبيّة الامتيازات المألوفة. لكن بعد ذلك -وهذه المفارقة اللاذعة في كلّ ذلك إذا أردت- فإنّه في حين أنّه قد تكون هناك لحظة تاريخيّة حيث تستطيع ابنة الحارس -بفضل انفتاحها العاطفيّ- أن تحرز نجاحًا حيث ستفشلُ ابن صاحب البيت، فإنّ فرويد والقناعة العلاجيّة قد خلقا عالمًا تمتعت فيه ابنة صاحب البيت، مرّة أخرى، بمزايا أكثر بكثير من ابنة الحارس. وليست هذه المزايا مزايا بالمعنى السوسيو-اقتصاديّ المُعتاد فحسب، ولكن بالمعنى العاطفيّ أيضًا. وذلك لأنّ الروح العلاجيّة، بعد أن أصبحت ملكًا لمكان عمل الطبقة الوسطى، جعلت الرّجال والنّساء أكثر استعداديّةً وقدرة على التعامل مع التناقضات واللايقين والتوترات التي أصبحت جوهريّة ومتجسّدة بنيويًّا في السّير الذاتيّة والهويّات المعاصرة[161]. إنّ ابنة مالك البيت من المحتمل الآن أنّ لديها أبًا وأمًّا متضلعين جدًا في المناهج النفسيّة للتعليم، ومن المُرجَّح أنّها هي نفسها قد خضعت لعلاجٍ من نوعٍ ما، مما يشيرُ إذن إلى أنّها تكتسبُ الهابيتوس العاطفيّ الذي سُتنافس به بنجاحٍ في الزواج وفي ساحة السّوق الاقتصاديّة. ما يعنيه هذا بالنسبة إلى فهمنا للعلاقة بين الحياة العاطفيّة للمرء والطبقة الاجتماعيّة لا يزال أمرًا لا بدّ من فحصه، لكنّه يُشير إلى أنّ الرأسماليّة قد جعلتنا روسّويين* لدينا ثأر، ليس فقط بمعنى أنّ المجالات العاطفيّة للفعل قد جعلت الهويّة يُكشف الغطاء عنها وتُسرد علنًا فحسب، ولا بمعنى أنّ العواطف أصبحت أدواتٍ للتصنيف الاجتماعيّ فحسب، ولكن أيضًا بمعنى أنّ هناك الآن تراتبيّات للرّفاه العاطفيّ، تُفهَم باعتبارها مقدرة على إنجاز أشكال قائمة اجتماعيًّا وتاريخيًّا من السعادة والرّفاه.

---

(161) Beck, Ulrich, 1995, The Normal Chaos of Love, Cambridge: Polit.

* نسبةً إلى الفيلسوف المشهور جان جاك روسو [المترجم].

٣

شبكات رومانسيّة *

اسمحوا لي أنْ أبدأ بمسألة وسائل الإعلام، مع فيلم كان ذائع الصيت وقت ظهوره. إنه فيلم **لديك بريد** (*You've Got Mail*) لنورا إفرون المُنتج عام ١٩٩٩، يعرض قصّة مالكة مكتبة للأطفال -وهي كاثلين كيلي- لديها صديقٌ في الحياة الواقعيّة، لكن لديها أيضًا قصة حبّ أفلاطونيّة مع شخصٍ ما على الشبكة. هي لا تعرف صديقها على الإنترنت، لكنّنا -نحن المشاهدين- نعرف مَن يكون كلٌّ من الزوجين. وبالتالي، حين قام جو فوكس (توم هانكس)، الذي يملك مكتبة ضخمة على غرار (Barnes and Noble)، بإيقاف كاثلين كيلي (Meg Ryan ميغ رايان) عن العمل، نعلم -نحن المشاهدين- بأنّ هذين العدوين هما في الحقيقة أفضل أصدقاء رومانسيين على النّت. يتكشف الفيلم متبعًا الجنس الفنيّ المسمّى «كوميديا الحماقة»؛ حيث يعبّر البطلان طوال الفيلم عن كرههما، والذي يتحول إلى انجذاب متمنّع، ثم للاستسلام في نهاية المطاف لحبّهما المتبادل. بيد أنّ ما يجعل الفيلم كوميديا إنترنت رومانسيّة هو حقيقة كون ميغ رايان حين واجهت الاختيار بين جو فوكس (الذي قد انجذبت إليه، والذي نعلم أنها أُعجبت به) وبين صديقها الافتراضيّ، اختارت الأخير (من غير أن تعرف أنهما الشخص ذاته). بالطبع، ينتهي كلّ شيء بسعادةٍ عندما تكتشف بأنّ حبيبها على الإنترنت

---

* كُتبت هذه المحاضرة بالتعاون مع نيك جون (Nick John). [المؤلّفة]

والشخص الذي انجذبت إليه بتردد في الحياة الواقعيّة هما الشخص عينه. الغايةُ من كلِّ هذا بسيطةٌ: تظهر الذات على الإنترنت، في الفيلم، أكثر أصالة وصدقًا ورهافةً من الذات الاجتماعيّة العامّة، المرجحة لأن يهيمن عليها الخوف من الآخرين، وأن تكون دفاعيّة ومُخادِعة. على النقيض من رومانسيّة الشبكة، حيث يمكّنهما السياق من أن يكشفا لبعضيهما البعض عن نقاط ضعفهم الخفية وكرمهما الحقيقيّ، ففي «الحياة الواقعيّة»، أظهرَ كلٌّ من جو فوكس وكاثلين ذاتهم الأسوأ – ما يبدو أنها ذات مختلقة.

في ظاهر الأمر، هذا مفاجئ. كما يتساءلُ باحث في الإنترنت: «كيف [يمكن] للعلاقات الشخصيّة الرومانسيّة ... أن توجد في هذه المصفوفة العالميّة والجماديّة واللا شخصيّة من الحواسيب؟[162]». الإجابة التي قدّمها الفيلمُ بسيطة: إنّ ما يجعل رومانسيّة الشبكة متفوقة بلا نزاع على علاقات الحياة الواقعيّة هو حقيقة أنّ رومانسية الشبكة تُلغي الجسدَ، وبالتالي يُفترَض أنّها تتيح تعبيرًا كاملاً عن ذات المرء الأصيلة. من الجليّ، أنّ الإنترنت يُقدَّم بوصفه تقنية متحرّرة من الجسد على نحو إيجابيّ؛ أي بمعنى أنّ الفيلم يعتمد على فكرة أنّ الذات تتكشف على نحو أفضل حين تُقدم خارج قيود التفاعلات الجسديّة. تتوافق هذه الفكرة بدورها مع «الخطاب الطوباويّ المركزيّ حول تكنولوجيا الحاسوب» الذي يركّز على «الإمكانات التي تتيحها الحواسيب للبشر للهروب من الجسد ... فغالبًا ما يُشار إلى الجسد في الكتابة الإلكترونيّة بتعبير 'اللحم'؛ اللحم الميّت المحيط بالعقل الفعّال والذي بدوره يشكل الذات 'الأصيلة'[163]».

(162) انظر:

p. 187 in Merkle, Erich R. and Rhonda A. Richardson, 2000, "Digital Dating and Virtual Relating: Conceptualizing Computer Mediated Romantic Relationships," Family Rela-tions 49: 187–92.

(163) انظر:

p. 100 in Lupton, Deborah, 1995, "The Embodied Com- puter/User," in Mike Featherstone and Roger Burrows (eds.), Cyberspace, Cyberbodies, Cyberpunk: Cultures of

إذًا، ومن وجهة النظر هذه، فإنّ الجسدَ -أو بالأحرى غيابه- يمكِّن العواطفَ من التطور لذات أكثر أصالةً، وأن تتدفّق نحو مُبتغى أكثر جدارةً؛ أي الذّات الحقيقيّة غير المجسّدة للآخر. ومع ذلك، إذا كان هذا هو الحال، فمن منظور سوسيولوجيا العواطف، يجب أن يثير هذا إشكاليّةً استثنائيّةً؛ لأنّ العواطف عامةً، والحب الرومانسيّ خاصة، متجذران في الجسد. فالكفوف المتعرّقة وتسارُع ضربات القلب واحمرار الوجنتين والأيدي المرتعشة والمتشابكة والدموع والتلعثم ليست سوى بضع أمثلة للطرق التي ينخرط بها الجسدُ بعمقٍ في تجربةِ العواطف، لا سيّما الحبّ. فإذا كان الأمرُ كذلك، وإذا كان الإنترنت يُلغي أو يُقصي الجسدَ، فكيف يُمكنه -بأيّةِ حالٍ- تشكيل العواطف؟ وبتعبير أدقّ، كيف تعيد التكنولوجيا مَفْصلة الجسدانيّة والعواطف؟

صبغ الإنترنت بصبغة رومانسيّة

أصبحت مواقع التعارف عبر الإنترنت شركات رائجة جدًا ومُربحة. وبحلول عام ١٩٩٩، كان واحدٌ من بين كلّ اثني عشر بالغًا عازبًا في الولايات المتحدة قد جرّب وساطة الزواج عبر الإنترنت[164]، وموقع match.com الأميركيّ، الذي أُسس في أوائل عام١٩٩٥، وصرّح بأنه لديه خمسة ملايين مستخدم مُسجل ويفتخر اليوم باثني عشر مليون زائرٍ يوميًا[165]. إن البيانات الدقيقة ليست متاحة بسهولة، ولكن يبدو بأن ما بين ٢٠ مليون و٤٠ مليون شخص في أميركا وحدها بحثوا عن مواقع التعارف عبر الإنترنت كل شهر[166]، بما في ذلك ما يفوق المليون

Technological Embodiment, London: Sage, pp. 97–112

(164) Stoughton, Stephanie, 2001, "Log on, Find Love," The Boston Globe, February 11.

(165) يدّعي اليوم موقع (match.com) أنّ هناك ٨٩٠٠ شخص قد وجدوا حبّ عمرهم عبر موقعهم، وأنّ لديهم أكثر من ١٢ مليون مستخدم في ٢٤٦ دولة يستخدمون ١٨ لغةً مختلفةً. ويدعي الموقع المنافس (matchnet.com) أنّ لديه ٩.٥ مليون عضو نَشِط.

(166) Brooks, David, 2003, "Love, Internet Style," New York Times, November 8; Wexler,

شخص ممن هم فوق سن الخامسة والسّتين[167]. وحيث أن تكلفة الباقات الشهرية تبلغ حوالي ٢٥ دولارًا، فإن التعارف عبر الإنترنت هو أيضًا عمل مربح. في الواقع، أصبحت مواقع التعارف بحلول الربع الثالث من عام ٢٠٠٢ أكبر فئة محتوى مدفوع عبر الإنترنت، حيث بلغت إيراداتها أكثر من ٣٠٠ مليون دولار لذلك العام. وفي السياق الإجماليّ لاقتصاد الإنترنت، فإنّ مواقع وإعلانات التعارف تعدّ في المرتبة العليا لصانعي الأموال عبر الإنترنت، إذ بلغت إيراداتها في الربع الثالث من عام ٢٠٠٢ ٨٧ مليون دولار، بزيادة قدرها ٣٨٧٪ عن الربع ذاته من العام السابق[168].

سأُعنَى في هذه المحاضرة في المقام الأول بالمواقع التي تدعي مساعدة الأشخاص في العثور على علاقاتٍ طويلة الأمد؛ غير أنّني أقلّ اهتمامًا بالمواقع ذات التواجه الجنسيّ الأكثر صراحة، وذلك لسبب بسيط هو أنّني مهتمة تحديدًا بمفصلة التكنولوجيا والعواطف[169].

مقابلات افتراضيّة

كيف يجعل المرء ذاته تتفاعل مع موقع تعارف عبر الإنترنت؟ كيف يتسنّى للمرء لقاء الآخرين افتراضيًا؟ لتكون قادرًا على الوصول إلى مجموعة كبيرة من الشركاء المحتملين المُتاحين، فإنّ العديد من المواقع تطلب من العملاء إكمال استبيانٍ يُسمّى «البروفايل (الملف الشخصي)» للمرء. حيث يفخر أحد المواقع بقوله إنّ «الغاية هي منحك أدواتٍ إضافية للمساعدة في تحديد قرينك العاطفيّ

Kathryn, 2004, "Dating Websites Get More Personal," The Miami Herald, January 20.

(167) Saillart, Catherine, 2004, "Internet Dating Goes Gray," LA Times, May 19.

(168) Davies, Jennifer, 2002, "Cupid's Clicks," San Diego Union Tribune, February 10.

(169) قابلتُ ما يقرب من خمسة عشر شخصًا إسرائيليًا وعشرة من الأميركيين لغرض هذا البحث. وعلى الرغم من وجود اختلافات ثقافيّة واضحة بين العيّنتين، فقد أدهشني التقارُب المُدهش في استخدام ومعنى مواقع التعارف على الإنترنت.

وتجاوز ما هو مجرّد جُسمانيّ/ ماديّ[170]». إن الاستبيان الخاص بموقع eHarmony.org الشهير جدًا، والذي يُعدّ أسرع مواقع التعارف ازدهارًا، الذي يساعدك على إنشاء بروفايلك الخاص لا يمتاز بأنه صُمم من قبل عالم نفس فحسب، بل حاصل على براءة اختراع أيضًا. وبعبارة أخرى، تعتمد تقنية الإنترنت على الاستخدام المكثف للتصنيفات والافتراضات النفسية المتعلقة بكيفية إدراك الذات وكيفية هندسة التفاعل الاجتماعيّ من خلال التوافق العاطفي. وبالتالي، يفخر موقع eHarmony بأنّه مختلف عن «أيّ شيء جربته من قبل ... إن ملفنا الشخصيّ ... يساعدك ... لتعرف المزيد عن نفسك وعن شريكك المثاليّ، ويسمح لنا أن نوفّق بينك وبين العزاب المُلائمين جدًا». لقد أُنشئ الموقع من قبل عالم النفس الإكلينيكيّ، الدكتور نيل كلارك أرين، الذي يزعمُ أنّه جمع أدلّة علميّة تخوّله من التنبؤ بالزيجات الناجحة (مثل الشخصيّة ونمط الحياة والصحّة العاطفيّة وإدارة الغضب والشغف الجنسيّ، وما إلى ذلك). وبمجرد إجابتك عما يُقارب ٥٠٠ سؤال، تكون مستعدًا لدفع رسوم العضويّة الخاصة بك وبدء البحث على الحاسوب عن بروفايل متوافق. وبالتالي، فإنّ «البروفايل» هو نسخة الحاسوب ممّا هو أنتَ. إنّ هذا البروفايل النفسيّ هو الذي ستتم مطابقته مع تلك البروفيلات الخاصّة بالآخرين المُحتمل توافقهم.

ومن ثمّ، من أجل أن تلتقي بآخر افتراضيّ، يتوجّب على الذات أن تمرّ بسيرورة واسعة من ملاحظة الذات الانعكاسيّة والاستبطان ووسم الذات والإبانة عن الأذواق والآراء. على سبيل المثال، فإن موقع match.com يجعل المرء يبني ذاته من خلال التصنيفات المُحتملة التالية. يضم قسم «مظهرك» أوصافًا تفصيليّة لعيون المرء (يُمنح المرء ثمانِية احتمالات لوصف لون عينيه) وشعره (13 احتمالية مثل «مُضفر» و«حليق» و«أشعث» و«مقلوب») والوشم على الجسد، وفئة سُمّيت

(170) Silverstein, Judith and Michael Lasky, 2004, Online Dating for Dummies, New York: Wiley, p. 109.

بشكلٍ موحٍ «تباهى قليلاً: ما هي أفضل ميزة لديك؟» (سرة البطن، الأرجل، الشفتين، إلى آخره). بينما تضمّ الفئةُ الثانيةُ «اهتماماتي» مع عناوين فرعيّة من قبيل «ماذا تفعل من أجل المتعة»، و«وما هي الأماكن المحلية أو وجهات السفر المفضلة لديك؟»، و«الأشياء المفضلة لديك»، و«كيف تصف حس الفكاهة الخاص بك؟»، و«ما هي أنواع الرياضة والتمارين التي تستمتع بها؟»؛ أو قسم بعنوان من قبيل «ما هي الاهتمامات المشتركة التي تود مشاركتها مع الأعضاء الآخرين؟». أمّا القسم المتعلّق بنمط الحياة، فيحتوي على أسئلة تفصيليّة للغاية حول النظام الغذائيّ للفرد وروتين التمرين وعادات التدخين وأنماط الشرب وما إذا كان لدى المرء أطفال أو فيما إذا كان يرغب بهم، وما إذا كان المرء يحب مجموعة كبيرة من الحيوانات الأليفة كالطيور والقطط والكلاب والأسماك والحيوانات الأليفة الغريبة والبراغيث. وقسم آخر يتعلق بـ«قيم» المرء. ويتضمن استبيانًا تفصيليًا عن عقيدة وممارسة المرء الدينيّة، ومعتقداته السياسيّة. وقسم آخر يحتوي سلسلة من الأسئلة حول التعارف المرغوب للمرء (تُكرر الأسئلة حول الذات فيما يتعلق بالمظهر والتعليم والدين والسياسة وعادات التدخين والشّراب وما إلى ذلك). وبالإضافة إلى ذلك، يمكن للمرء أن يجد أسئلة مثل «ما الذي يثيرك ويوقفك؟» (مانحًا إجابات مُحتملة مثل «الثقوب في الجسد (body piercings) أو «الشعر الطويل» أو «المال» أو «العواصف الرعديّة» أو «السّلطة»).

باختصار، يُطلب من المرء، في مواقع التعارف، أن يصف نفسه بموضوعيّة، وأن يستدعي ويُهذب في آن معًا استيهام تصورات المرء (عن الحب والشريك وأسلوب الحياة). تستند سيرورات عرض الذات والبحث عن شريك هذه كليًا على الإقناع النفسيّ في ثلاثة جوانب على الأقل. أولاً، تُبنى الذات من خلال تقسيمها إلى تصنيفات متمايزة من الأذواق والرأي والشخصيّة والمزاج، وبالتالي تُعدّ للقاء الآخر على أساس فكرة وأيديولوجيا التوافق النفسيّ والعاطفيّ. يتطلب اللقاء قدرًا كبيرًا من الاستبطان والقدرة على إبانة البروفايل النفسيّ للذات وللآخر.

ثانيًا، يُمكِّن فعل نشر البروفايل الإنترنتيّ، كما هو حال الأشكال النفسيّة الثقافيّة الأخرى مثل البرامج الحواريّة ومجموعات الدعم، من تحويل الذات الخاصّة إلى أداء عامّ وعلنيّ. وعلى وجه التحديد، يجعل الإنترنت الذات الخاصة مرئية ومعروضة علنًا لجمهور مُجرد ومجهول، والذي، بالرغم من ذلك، فهو ليس عموميًّا (بالمعنى الهابرماسيّ للكلمة)، لكنّه بالأحرى تجميع للذوات الخاصة. حيث تصبح الذات النفسيّة الخاصّة على الإنترنت أداءً عامًّا.

أخيرًا، مثل الكثير من القناعة النفسية، فإن الإنترنت يُساهم في صبغ الذاتية بصبغة نصية (textualization) (كما ناقشنا في المحاضرة الأولى)، أي، المُساهمة في إحداث نسق من الإدراك الذاتيّ، حيث تُستخرج الذات وتُجسم من خلال وسائل بصريّة للتمثيل واللّغة.

وهذا بدوره له أربع عواقب جلية: فمن أجل أن تلتقي بشخص آخر، ينبغي على المرء أن يُركز بحدّة على ذاته وعلى إدراكه لذاته وعلى النموذج المثالي للذات، وكذلك التصور المثالي للآخر. وبالتالي، يمكننا القول إن إحساس المرء بتفرده يزداد حدّة من خلال مواقع التعارف عبر الإنترنت. أما العاقبة الثانية، فهي أن الترتيب الذي جرت به التفاعلات الرومانسيّة تقليديًا ينقلب رأسًا على عقب: فإذا كان الانجذاب عادةً ما يسبق معرفة الشخص الآخر، فهنا المعرفة تسبق الانجذاب، أو على الأقلّ تسبق الحضور الجسمانيّ وتجسيد التفاعلات الرومانسيّة[171]. وفي الوضع الآنيّ للإنترنت، فإنّ الأشخاص يُدرَكون أولاً بوصفهم مجموعة من السمات، وحينها فقط يُدرِكون -في مراحل تزايديّة- الحضور الجسديّ للآخر.

بينما تتمثل العاقبة الثالثة بأنّ الاجتماع يُنظَم تحت رعاية أيديولوجيا «الاختيار» الليبراليّة. لم تُجذّر أيّة تكنولوجيا أعرفها بمثل هذه الطريقة المُتطرفة مفهوم الذات

---

(171) Ben-Zeev, Aharon, 2004, Love Online: Emotions on the Internet, Cambridge: Cambridge University Press.

بوصها «مُنتقية» وفكرة أن اللقاء الرومانسيّ يجب أن يكون نتيجة أفضل خيارٍ مُمكن. أي إنّ اللقاء الافتراضيّ مُنظّم حرفيًا ضمن بنية السّوق.

أخيرًا، يضع الإنترنت كلّ شخصٍ يبحث عن شخصٍ آخر في سوق وفي منافسة مفتوحة مع الآخرين. وحين تُسجّل في موقع، فإنك توضع على الفور في وضع تتنافس فيه مع الآخرين المرئيين لك بالفعل. وبالتالي فإن تقنية الإنترنت تموضع الذات بطريقة متناقضة: فهي تجعل المرء ينثني عميقًا إلى الداخل، أي إنّها تستلزم أن يركز المرء على ذاته لكي يلتقط ويتصل بجوهر ذاته الفريد، على شكل أذواقٍ وآراء واستيهامات (fantasies) وتوافق عاطفي. ومن جهة أخرى، فإن الإنترنت أيضًا يجعل من الذات سلعةً في العرض العامّ. إن سيرورةَ البحث عن شريك عبر الإنترنت هي اقتران للذاتويّة المُكثفة -التي تتخذ شكلاً نفسيًا- مع موضوعيّة الشخص المُقابَل، عبر التكنولوجيا وعبر البنية السوقيّة للموقع. وهذا يمثّل، بالمقابل، انحرافًا حادًّا عن تقليد الحبّ. وهذا ما أودّ سبره لاحقًا.

التمثيل الأنطولوجيّ للذات

نظرَ وارن سوسمان (Warren Susman) إلى بداية القرن العشرين باعتبارها نقطة تحوّلٍ في السُّبل التي تمّ تمثيل الذات بها والتفاوض عليها. ويشيرُ سوسمان -مُقارنًا «الشخصيّة» بـ«الكاركتر»- إلى أنّ الذّات أصبحت لأوّل مرّةٍ شيئًا يتمّ تجميعه والتلاعب به بقصد تشكيل الانطباع وإدارته. من وجهة نظر سوسمان، فقد لعبتِ الثقافةُ الاستهلاكيّة وصناعة الموضة دورًا هامًّا في إبراز إدارة الذات المُتعمَّدة وتشكّيل الانطباع لإرضاء وإغواء شخصٍ آخر. مثّلَ هذا تغييرًا مهمًّا من ذات القرن التاسع عشر التي أقلّ تشظيًا وأقلّ تعيُّنًا إلى التلاعب المُعتمد على السّياق، لأنّ الذّات شُكّلت بفكرة كُليّة للكاركتر.

يُمكّن الإنترنت، في ظاهره، من ذاتٍ أكثر مرونة وانفتاحًا وتعدديّةً، ومن ثمّ

فهو يمثّل صورة مصغّرة عن الذات ما بعد الحديثة في قدرتها على جعل الذات لِعبيّة ومُبتكرة وحتى مُخادِعة في مقدرتها على التلاعب بالمعلومات المتعلّقة بالذات.

بيد أنّ مواقع التعارُف التي أناقشها تختلفُ عن الاستعمالات ما بعد الحديثة للإنترنت، لأنّها تحديدًا تجعلُ الذاتَ تُمسك بتلابيبها بحدّ ذاتها من خلال تكنولوجيّات نفسيّة للذات. وبالفعل، تتكوّن الذات ما بعد الحديثة بالأساس من التلاعبات الواعية ذاتيًّا بجسد المرء، وبأنماط الخطاب، وبالأعراف، وباللباس. إنّ عمل التمثيل الذاتيّ المشروع في الإنترنت، وبواسطته، هو عملٌ ذو نظام مختلف، لأنّه يشتكّل حصرًا من اللغة -ومن لغة مكتوبة بصورة أكثر تحديدًا-، ولأنّه ليس موجّهًا لآخر بعينه، ماديّ ملموس، وإنّما بالأصحّ موجّه إلى جمهورٍ عامّ غير معروف. بمعنى آخر، إنّ عمل التمثيل الذاتيّ للذات ما بعد الحديثة يفترضُ سلفًا ويقتضي المقدرة على أن تكون مراعيًا حيال السياقات الاجتماعيّة الأخرى، وعلى القيام بأدوار مختلفة بداخلها. وفي حالة مواقع التعارف الإنترنتيّة، يأخذُ تمثيل الذات طابعًا مُعاكسًا: إذ يفترضُ مسبقًا حركة داخليّة نحو شعور الذّات الأكثر صلابة (مَن أنا، وماذا أريدُ؟)؛ إنّه عامٌّ ومُنمَّط (فالمرءُ يُقدّم ذاته من خلال استبيانات منمّطة). إنّه ليس مُراعيًا للسياق أو للشخص بمعنى أنّ الهدف من البروفايل متمثّل في تقديم حقيقة المرء عن نفسه، بصرف النّظر عن هويّة القارئ. وبالتالي، يبتعدُ تمثيلُ الذات بخطوات كثيرة عن الأداء الاجتماعيّ الفعليّ، ويُؤدَّى بصريًّا ولغويًّا لا لآخر بعينه ملموس ومحدّد، بل لجمهور مجرّد وعامّ.

وفي حين أنّ الذات ما بعد الحديثة تُشير ههنا إلى أنّه لا وجود لذات جوهريّة، وإنّما إلى وجود فقط تعدديّة للأدوار التي يتوجّب لعبها، فإنّ الذات التي يطرحُها اقتران علم النّفس مع تكنولوجيا الإنترنت هي ذات «جوهريّة الوجود» (ontic) بمعنى أنّها تفترضُ أنّ هناك ذاتًا جوهريّة دائمة ويمكن القبض عليها من خلال العديد من التمثيلات (الاستبيانات، الصّور، المراسلة بالبريد) وما إلى ذلك. يعيشُ الإنترنتُ بالثأر من الثنائيّة الديكارتيّة بين العقل والجسد، حيث يكون

المكان الحقيقي للفكر والهويّة كائنًا فقط في العقل. فأنْ تملكَ ذاتًا إنترنتيّة يعني أنّ لديك كوجيطو ديكارتيًّا، وأن تكون منخرطًا في العالم من خلال النّظر إليه من داخل جدران الوعي.

ومع ذلك، تتمثّل المفارقة في أنّه في سيرورة تمثيل الذات، فإنّ الحضور الجسمانيّ يكتسبُ أهميّةً جديدة وغالبًا ما تكون مؤثّرة في الصّورة التي عادةً ما تُنشر بجانب بروفايل الشخص على الإنترنت.

وعلى الرّغم من الجوانب غير المُجسْدَنة للإنترنت، فإنّ الجمال والجسد حاضران طيلةَ الوقت، لكن الآن ولأنّهما أصبحا صورًا صلبة، ثابتة، تُجمّد الجسد في الحضور الأبديّ للصورة الفوتوغرافيّة، ولأنّ هذه الصورة الفوتوغرافيّة تقعُ في سوق تنافسيّة لصور فوتوغرافيّة مماثلة؛ فإنّ مواقع التعارف الإنترنتيّ تُولّد ممارسات مكثّفة من التحوّل الجسديّ للذات. في واقع الحال، ولأنّ الصورة الفوتوغرافيّة ترمز إلى الشخص، فقد أدّت بالكثير إلى الانخراط في تغيّرات جسديّة دراماتيكيّة. فمثلًا، تزعمُ سيغال، إحدى المستجيبات التي تبلغُ من العمر عشرين عامًا، بأنّها خسرت عشرين كيلو جرامًا كنتيجة لاستخدامها الإنترنت؛ لأنّها غدت واعيةً بحقيقة أنّ الصّورة تلعبُ دورًا مهمًّا في الاختيار الأوّل. أو لنأخذ مثالًا آخر، حيث تقول غالية، وهي مديرة إعلانات تبلغ من العمر ثلاثين عامًا: «كنتُ أرغبُ هذا الصّيف في ترقية بروفايلي [ملفي الشخصيّ]، لذلك ذهبتُ إلى أختي التي تمتلك فهمًا جيّدًا لهذه الأشياء، وقالت إنّها ستساعدني في تحسين مظهري. لذا؛ ذهبتُ إلى الكوافير، وفقدت بعض الوزن، واشتريت نظارات جديدة، وأعدتُ التقاط صورًا لي».

إنّ الأفراد بتقديم أنفسهم من خلال صورة فوتوغرافيّة، إنّما يُوضَعون حرفيًّا في موقع الأشخاص الذين يعملون في الصناعات التجميليّة كعارضي أزياء أو ممثلين؛ أي إنّهم يُوضَعون في موقع (١ يصبحون فيه مفرطي الوعي بحضورهم الجسمانيّ؛

(٢ وحيث الجسد هو المصدر الرئيسيّ للقيمة الاجتماعيّة والاقتصاديّة؛ (٣ وحيث يكونون في منافسة مع الآخرين من خلالهم جسدهم؛ (٤ وأخيرًا، حيث يكون جسدهم وحضورهم معروضًا في مشهد عامّ. يُذكّرني هذا بحاشية كتبها أدورنو وهوركاهيمر اللذان قدّما، في خاتمة كتابهما **جدل التنوير** (*Dialectic of Enlightenment*)، تبصّرًا وثيق الصّلة بهذا النقاش. فقد زعما وهما يناقشان الثقافةَ المعاصرة بأنّ: «الجسدَ يُزدرَى ويُرفَض باعتباره شيئًا في منزلةٍ أدنى، وفي الوقت نفسه يُرغَب فيه باعتباره شيئًا مُحرَّما، ومُتشيّئًا، ومُغتربًا[172]».

إنّ الجانب اللغويّ من البروفايل يضعُ المرء في موقف ليس أقلّ من حالة منافسة مكثّفة مع الآخرين، وهي المشكلة المتمثّلة في القطيعة مع توحيد البروفيلات. يمكن العثور على مثال على هذا التوحيد للبروفيلات في تحليل لمحتوى الصندوق الصغير الذي يُلخّص ما يُعبّر عن طويّة الفرد (والموجود بجوار صورة المستخدم). لقد تفحّصت مائة صندوق من هذا القبيل. المفاجئ أنّ الغالبيّة تستخدمُ النعوت ذاتها لوصف أنفسهم. «أنا امرأةٌ مَرِحة، منفتحة، واثقة»، أو «أنا لطيف، ومرح، وأعزب مؤخرًا»، «أنا منفتحٌ، مغمورٌ بالحياة، ومرح»، أو «أنا مرح، ومغامر»، «حسنًا، ها نحنُ ذا، أنا مرحة، مضحكة، ذات شعرٍ بُنيّ، عيناي بنّيتان، مجنونة»، أو «أنا امرأة جذابة ومتفائلة ومرحة، عمري ٣٩ عامًا وتعتني بمن تحب» أو «يا لحبي المتع -ماذا أقول-، لا شيء يشغل باله، رومانسيّة يائسة». أعتقدُ أنّ ما يحصلُ ههنا ليس بالأمر الغامض: إذ إنّ سيرورة توصيف الذات تنبع من منصوصات ثقافيّة للشخصيّة المرغوب فيها. فعندما يُقدّمون أنفسهم بطريقة غير مُجسدنة للآخر، فإنّ الناس يستعملون الأعراف المترسّخة للشخص المرغوب فيه ويطبقونها على أنفسهم. بعبارةٍ أخرى، يخلق استخدام اللغة المكتوبة من أجل تمثيل الذات التماثل والتنميط والتشييء (reification) بسخريّةٍ. أقول «بسخريّةٍ» لأنّ

---

(172) استُشهِد به في:

Shusterman, Richard, 2000, Performing Live: Aesthetic Alternatives for the Ends of Art, Ithaca, NY: Cornell University Press, p. 154.

النّاس عندما يملأون هذه الاستبيانات، فمن المفترض أنّهم يقصدون تجريب ذواتهم، وأن يعرضوا على الآخرين استثنائيّتهم الخاصّة.

والحال أنّ مؤلفي كُتب التعارف مدركون للغاية لهذه الإشكاليّة. لنأخذ هذا المثال:

سواء أكنتَ رجلًا أم امرأةً، إذا كنت تبدو كأيّ شخصٍ آخر، فسيكون من الشاقّ حقًا بالنسبة إلى شخص ما أن يتوصّل إلى طريقة للكتابةِ إليك. كيف تبدأين محادثةً مع رجلٍ كلّ ما يكتبه هو أنّه يريد امرأة «لطيفة، وذكيّة، ومرحة، ومُراعية، ورومانسيّة، ومثيرة، ورياضيّة»؟ حسنًا، أعتقدُ أنك قد تقولين «مرحبًا، أنا لطيفة، وذكيّة، ومرحة، ومُراعية، ورومانسيّة، ومثيرة، ورياضيّة. أعتقد أننّا سنكون قُرناء مثاليين». لكنّني لا أظنّ ذلك[173].

إنّ الإشكاليّة المُتناوَلة ههنا تتمثّل في حقيقة أنّ تمثيل الذات عندما يُتوسَّط من خلال اللغة، فإنّه يتخذ طابعًا موحّدًا. وبالتالي يخلقُ الإنترنت تشييئًا، بالمعنى النيو-ماركسيّ للمصطلح؛ أي إنّه يجعل النّاس تُعامل نفسَها والآخرين باعتبارهم مقولات لسانيّة؛ فالإنترنت يتعاطى مع المفهوم المجرَّد كما لو كان شيئًا حقيقيًا. ويتّصل هذا أيضًا بتعريف لوكاش للتشييء بوصفه «عَلاقة بين الناس الذين يتّخذون طابع شيءٍ ما، ومن ثمّ يكتسبون 'موضوعيّة وهميّة'، أي استقلاليّة تبدو عقلانيّة وكُليّة للغاية بحيث تُخفي كلّ أثرٍ لطبيعتها الأساسيّة: أي العلاقة بين الناس»[174]. وبالفعل، تُخيّم على مواقع التعارف مثل هذه الموضوعيّة الوهميّة، التي تِصنّف الناس تحت مسمّيات لغويّة وتُدرج التفاعل الاجتماعيّ تحت طائلة التكنولوجيا.

(173) Katz, Evan Marc, 2003, I Can't Believe I'm Buying This Book: A Commonsense Guide to Successful Internet Dating, Berkeley, CA: Ten Speed Press, p. 96.
(174) Lukács, György, 1971, History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics, Cambridge, MA: MIT Press, p. 83.

لِنُوجز ما فات: في حين أنّ البروفايل النّفسيّ الأكثر نجاحًا يتطلّب أن يُظهر المرء حزمة التوصيفات المتجانسبة من قبيل «أنا مرح ومضحك»، فإنّ البروفايل الفوتوغرافيّ، على العكس من ذلك، يتطلّب من المرء أن يتلاءم ويتناسب مع المُعتمد المُكرَّس فيما يخصّ الجمال واللياقة البدنيّة. وبالتالي، فإنّ الناس الأكثر نجاحًا على النّت هم هؤلاء الذين يميّزون أنفسهم من خلال أصالتهم اللغويّة ومسايرتهم الجُسمانيّة.

التنميط والتكرار

لا يقتصر الأمر على أنّ تمثيل الذات مُصابٌ بإشكالات التجانس والتنميط فحسب، وإنّما أيضًا في أنّ المجابهة الرومانسيّة بحدّ ذاتها تواجه عددًا كبيرًا من إشكالاتٍ كهذه. تبدأ هذه الإشكالات بالقائمة الطويلة للغاية للمرشّحين المُحتملين الذين يُواجَه بهم المرء بعد تحديد شريك المرء المرغوب فيه. ورغم أنّ هناك الكثير من المعايير، بيد أنّها مع ذلك محدودة، وبالإضافة قواعد البيانات الضخمة التي تتباهى بها أكبر المواقع، فليس من المستغرب أن ينجمَ عادةً عن البحث النموذجيّ زمرة كبيرة من المرشّحين المُحتملين. على سبيل المثال، إذا كنت تبحث عن شخصٍ أشقر ونحيف وغير مدخّن وفي سنّ أقل من ٣٥ سنة وحاصل على تعليم جامعيّ، فحتمًا سيكون هناك عدد ضخم من البشر سيتوافقون مع هذه المواصفات.

والحال أنّ الحجم الهائل من التفاعل إنّما يجبر المرء على تطوير التقانات المعياريّة للإدارة، ويجعل اللقاءات متكرّرة للغاية، سواء أكانت مباشرة (أونلاين) أو غير مباشرة (أوفلاين). لِنَنظر في أمر أرتميس، وهي امرأةٌ تبلغ من العمر ٣٣ عامًا، تستعملُ الإنترنت منذ ستّة أعوام. أرتميس هي مترجمة تقنيّة، وتعملُ من منزلها. وتستخدمُ الحاسوب من أجل عملها، ولأنّها تعمل من المنزل، فهي تستطيع فعليًّا

أن تنخرط دومًا في مهام إدارة زمرة كبيرة من الرجال المهتمّين ببروفيلها. زارَ حسابها ٢٦,٣٤٧ شخصًا، وكما تقول في مدوّنتها «بروفايلي دائمًا ما يزوره المتابعون، وأنا أيضًا أزور باستمرار حسابات الأشخاص الآخرين». ولإدارة الكمّ الهائل من اللقاءات الافتراضيّة، فقد وضعت الرجال في ملف على حاسوبها، بحيث أنشأت مُجلّدات مختلفة لكلّ واحد منهم، وإلّا «فمن الصعب المتابعة»، على حدّ تعبيرها. حجمُ التفاعلات مرتفعٌ للغاية إلى درجةٍ أنّ المواقع قد طوّرت تقنيات وعلاماتٍ لمساعدة المستخدمين على التعامل مع الكمّ الكبير من الأشخاص، مثل القوائم الساخنة، النجوم، الأشخاص المحبوبين، الشريك الغنيمة، والشعارات التي تُقرأ «ساخنة». ويُعدّ قانون الأرقام حاسمًا ههنا، ويبدو أنّه قد غيّر، بصورة مُعتبَرة، من السُّبل التي تتكشّف بها الحياةُ الرومانسيّة. فكما كان الحالُ في مجال الإنتاج الاقتصاديّ في مفتتح القرن العشرين، يواجه البشر الآن في ساحات العلاقات الرومانسيّة إشكاليّة متعلقة بمعرفة كيفيّة التعامل مع الكمّ والانتشار الهائلين من «الإنتاج» والتبادل والاستهلاك العاطفيّ. فمثلًا، وبسبب الحجم الهائل من التفاعلات، يُرسلُ الكثيرُ من المستخدمين الرسائل المنمّطة ذاتها لكلّ الأشخاص المهتمّين به، مما يجعلُ بالتالي العملية برمّتها أشبه بعملية التسويق عبر الهاتف. لنأخذ مثالًا من كُتيّب إرشاديّ متعلّق بالتعارف عبر الإنترنت يوضّح ذلك: «لدى أليكس حتى ورقة بيضاء عليها موطنه، ومهنته، وقوائم أصدقائه، حتى يتمكّن من التملّي من التفاصيل قبل إجراء أيّ مكالمات[175]».

ونظرًا إلى حجم التفاعلات وتكرارها، فإنّ المحادثة والمُقابلة تأخذان طابعًا منسوخًا لا محالة؛ إذ ذكر كثيرٌ من المستجوبين حقيقة أنّهم يسألون الأسئلة نفسها ويقصّون النّكات ذاتها مرارًا وتكرارًا أثناء أوقات مواعدتهم على الإنترنت. تقول أرتميس -المرأة التي ذكرناها آنفًا- في مدونتها، كاتبةً عن هذه اللقاءات:

(175) Katz, I Can't Believe I'm Buying This Book, p. 108.

أعلمُ الطقوس جيدًا. تبدأ بحقيقة أنّ لي «زيًّا موحّدًا» لموعدٍ أعمى. ويسيرُ الأمر وفقًا للفترة -فلكلّ فترةٍ وفصلٍ زيّه الرسميّ. أفضّل، عادةً، الجينز وعليه قميص جميل، إنّه شيءٌ أشعرُ بالرضا حياله، جسديًّا ومن حيث مدى شعوري بالرضا حيال نفسي... وفي معظم الحالات، لا تكون لديّ أيّة توقعات ولا أشعر بأيّة حماسة. فأنا أعلمُ بالضبط ما سيحصلُ.

إنّ الكمّ الهائل من التفاعلات يجعل الفاعلين يعولون على مؤونة محدودة من الإيماءات والكلمات التي، حين تُعاد بحكم الاعتياد، سُرعان ما يُنظر إليها بسخرية مُتهتكة واعية ذاتيًا. وهذا مرده إلى أن جُل الافتتان الذي قرناه تقليديًا بالتجربة الرومانسية للحب مرتبط باقتصاد الندرة والذي يُتيح بدوره التجديد والإثارة.

على النقيض من ذلك، فإنّ الرّوح التي تترأس الإنترنت هي روح اقتصاد الوفرة، حيث يتحتّم على الذات تقرير ومضاعفة خياراتها وحيث تكون الذات مُجبرة على استخدام تقنيات الكلفة-والعائد والكفاءة. إن هذا جليّ على نحو ساطع في تطور حديث في مواقع التعارف: شكل جديد من إنترنت التعارف يُسمى مُطابقة السرعة. هكذا يُعلن موقع match.com عن مُطابقة السرعة: «إن مُطابقة السرعة عبر الإنترنت طريقة جديدة ومُثيرة لتعارف العُزاب المحليين عبر الإنترنت من المنزل أو المكتب أو أثناء تنقلك عبر جهاز الحاسوب المحمول. سترى صورة مَن تتعرف عليه وملفه الشخصي قبل الحديث مباشرة عبر الهاتف لمدة أربع دقائق».حيث يُطلب من المرء أن يختار من قائمة الجلسات المُجدولة في أوقات مُحددة، على سبيل المثال الأحد السادس من أكتوبر في تمام الساعة السادسة. تتوافق هذه الجلسات في الحقيقة مع التسويق المُتخصص: ومن الأمثلة على هذه الجلسات «العُزاب اليهود» وموقع Marriage Minded «الزواج المُتعقل» و«العُزاب الكاثوليك» و«المُطلقون حديثًا» و«مُحبي السفر» و«مُحبي الهواء الطلق» و«المولعين باللياقة البدنية»، وهلمّ جرّا. وبمجرد اختيار المكان المناسب، تقوم بالتسجيل ليومٍ ووقتٍ محددين حيث ستتحدث مع ستة أشخاص لمدة أربعة دقائق بالضبط لكلٍ

منهم. يحاول هنا الكمبيوتر مُحاكاة التفاعل المباشر بأكبر قدر ممكن من الدقّة من خلال الصوت ونشر الصور أثناء التحدث. حيث تُظهر الشاشة ساعة تدق بينما تتحدث مع أحدهم. وحين انقضاء الدقائق الأربع، يُقطع اتصالك تلقائيًا. ويُطلب منك من ثم ملء «بطاقة الأداء» ذات الثلاث فئات، «نعم» أو «لا» أو«ربما». وبعد ذلك تُنقل إلى التعارف التالي وهلم جرًا إلى أن تنتهي من جلسات التعارف الست الافتراضية. تتطور مطابقة السرعة من الرغبة الواضحة بمضاعفة الوقت والكفاءة من خلال استهداف السكان بدقة عالية وحصر التفاعل ضمن إطار زمني صارم وقصير. يخلق هذا إيضاحًا مثاليًا لما يُسميه بين آغر (Ben Agger) بـ«الرأسماليّة السريعة» والتي تمتاز بخاصيتين: أولاً، تنزَع التكونولوجيا الرأسماليّة إلى ضغط الوقت بُغية رفع الكفاءة الاقتصاديّة؛ وثانيًا، تنزع الرأسماليّة إلى تآكل الحدود وإلى سلب الناس المكان والزمان الخاصّين. تتشابك هاتان السمتان بشكل وثيق في الرأسماليّة السريعة حيث تستعمر التكنولوجيا والسلع الزمان والمكان[176].

تدمج تكنولوجيا الإنترنت منطقين أو طريقتين ثقافيتين رئيسيتين لتجنيد الذات: هما علم النفس والنّزعة الاستهلاكيّة. يُجذّر الإنترنت الحاجةَ لأن يجد المرء لنفسه أفضل صفقة (اقتصاديّة ونفسيّة، من خلال استخدام منطق النزعة الاستهلاكيّة وعلم النفس والاعتماد عليهما. وبشكل أكثر تحديدًا، تُستخدَم التصنيفات النفسية بغية دمج اللقاءات الرومانسية مع المنطق الاستهلاكي المتعلق بِتضييق وتحديد وصقل الأذواق أكثر فأكثر. أُدرِجَت النزعة الاستهلاكية هنا لتحسين جودة الصفقة (الرومانسية) التي سيحصل عليها المرء. كما صاغها كتاب إرشادي للتعارف عبر الإنترنت، «كلما زادت خبرتك، كلما شُذبت ذائقتك وكلما قلّ عدد الأشخاص الذين يمكن أن يلفتوا انتباهك[177]». ومرة أخرى يكون

(176) Agger, Ben, 2004, Speeding up Fast Capitalism: Cultures, Jobs, Families, Schools, Bodies, Boulder, CO: Paradigm, pp. 1–5.

(177) Katz, I Can't Believe I'm Buying This Book, p. 103.

المثال على ذلك هي أرتيمس Artemis، المرأة التي قابلناها سابقًا. «إنّي أبحث عن شخصٍ ما، عن شيء لا وجود له غير أنه مُحدّدٌ للغاية. يجب أن يكون شخصًا ذكيًا، خاصةً في المجال العلمي. لكن أن يكون المرء مُعقدًا هو أمرٌ يمكن استقراؤه من خلال بطاقته، ومن خلال المُراسلة الفورية أيضًا. ينبغي عليهم إثبات أنفسهم بالكتابة». وتماشيًا مع منطق ثقافة المستهلِك، تُتيح التكنولوجيا بل وتشجع التوصيف والتشذيب المتزايد للأذواق. التشذيب مُتقلقل بطبيعته، على النقيض من الاحتياجات الثابتة: فحتى أفضل ذوّاقة للطعام يمكن التفوق عليها دائمًا. لسيرورة التشذيب، في حقل التعارف والمواعدة، أثرٌ وحيدٌ مهم: حيث تُصبح عملية البحث عن الآخر متقلقلة بطبيعتها -فالتشذيب على وجه التحديد هو البحث عن طُرقٍ لتحسين مكانة المرء في السوق. اسمحوا لي أن أتناول مثالين. الأول بروس، وهو مُصمّم برامج كمبيوتر يبلغ من العمر ٤١ عامًا، ويعيش في مدينة نيويورك:

المُحاوِر: كيف تقرر على وجه التحديد الاتصال بشخصٍ ما، عند تصفحك للحسابات الشخصيّة التي قد تلفت النظر؟ أعني، لنفترض بأنك وجدت بأن حساب إحدى النساء اللواتي تتصفح حساباتهن يبدو جيدًا، غير أنه لا يوضح بالضبط نوع المهنة أو التعليم الذي ترغب فيه، ماذا ستفعل حينها؟ هل ستتواصل معها؟

بروس: كلا. هناك العديد من الخيارات، كما ذكرت آنفًا، خياراتٌ لا نهائية، فلمَ القلق؟ سأتواصل فقط مع أولئك الذين يتوافقون تمامًا مع ما أريد.

مثالي الثاني، هو أفي مبرمج حواسيب إسرائيليّ يبلغ من العمر ٢٧ عامًا، والذي يستخدم الإنترنت منذ عدّة أعوام، وأصبح مُحبطًا على نحو متزايد بعد استخدامه للإنترنت بصورة مكثّفة لعدة شهور. يزعمُ أفي أنّ مشكلة الإنترنت تتمثّل في أنّ النّاس يطورون رغبة قويّة في شخص «أعلى من مرتبتهم»؛ شخص جدير بأكثر مما

هم عليه. لا يريدُ الناس أن يقنعوا بشخص مشابه لهم. لكن بالأحرى، ونظرًا إلى أنّهم يرون عن قُرب الكثير من الأشخاص الذين هم أعلى من مرتبتهم، ولأنّ الإنترنت يمنحهم الوهم بأنّ مناالهم سهل، فإنّهم سيتوقون إذن إلى هؤلاء الأشخاص، وليس إلى الأشخاص الذين يستطيعون الحصول عليهم فعلًا. ويضيف أفي أنّه إذا اهتمّت امرأة به، فهذا يجعلُها ترتابُ فورًا وتسعى إلى تثبيط اهتمامه ورغبته لأنّه، كما يقول، يستنتجُ من هذا أنّه أعلى من مرتبتها. بعبارة أخرى، يُشيرُ أفي إلى أنّ الناس يبحثون عن أفضل قيمة يمكن أن يحصلوا عليها، وفي هذه العمليّة يهذّبون أذواقهم، ويرفضون، في الواقع، أن يقنعوا بصفقةٍ هم يعتقدون أنّهم باستطاعتهم دائمًا أن يحسّنوا منها ويطوّروها. والحال أنّ الإنترنت يُمكِّنُ من عمليّة المساومة هذه على نحوٍ لا مثيل له لسببٍ بسيط: فالمرءُ فعليًّا يستعرضُ (visualizes) سوق الشركاء المُحتملين. وفي حين أنّه في العالم الحقيقيّ يبقى سوق الشركاء افتراضيًّا على النت -لم يسبق له مثيل، وهو ليس إلّا مفترضًا وخفيًّا-، فإنّ السّوق حقيقيّ بالمعنى الحرفيّ، وليس افتراضيًّا؛ لأنّ مُستخدمي الإنترنت يستطيعون فعليًّا أن يستعرضوا سوق الشركاء المُحتملين.

إنّه لمن المثير للاهتمام أنّ حقيقة أنّ التعارُف الإنترنتيّ يحوّل المقابلات إلى عمليّات اقتصاديّة ليس بأمر يخفى ويضيع عن مُعظم المُستخدمين. في الواقع، غدتِ الاستعارات والمماثلات الاقتصاديّة منتشرة على نطاقٍ واسع في اللقاءات التي ليست على الشبكة والتي تقتفي أثر التفاعلات الإنترنتيّة. فمُعظم مَن قابلتهم، إن لم يكن كلّهم، في إسرائيل والولايات المتحدة ذكروا بأنّ لقاء شخص يتَطلب منهم أن «يسوّقوا أنفسهم»، وأن يتعاملوا بأداء كما لو كانوا في مقابلة عمل حيث يكونوا هم مَن يُقابِلون ويُقابَلون بالتناوب. لنأخذ على سبيل المثال نموذج غالية:

المُحاوِر: هل سبق أن استخدمتِ [مواقع التعارف الإنترنتيّ]؟

غالية: نعم، للأسف.

المُحاور: يبدو أنّك لم تعجب بها كثيرًا.

غالية: لا، لا، ليس الأمر متعلقًا بالموقع، بل التعارُف هو ما لا أطيقه، فأنا شخص اجتماعيّ، ومتبسّط. ولا مانع لديَّ على الإطلاق في التحدّث إلى الناس. ولكن هنا عليك فعليًا أن تقدّم ترويجًا للمبيعات، وأن تقدّم نفسك بأفضل الطرق الممكنة، وأن تُجري مقابلة لتكتشف ما يبحث عنه الطرف الآخر. عليك أن تبيع نفسك بأفضل الطرق الممكنة، دون أن تعرف مَن هو الشخص، وبدون معرفة جمهورك المستهدف.

المُحاور: ماذا تعنين بـ«ترويج مبيعات»؟

غالية: أي يتوجّب عليك أن تبيع نفسك بالتحديد. لا مشكلة لديّ في فعل ذلك، لكن عليك أن تجابه حقيقة أنّك يجب أن تكون ذا صلةٍ بهذا الشأن. لأنّ الغرض الوحيد من المقابلة، أو من المُحادثة، هو «هل نريد أن نواصل رؤية بعضنا البعض» كشريكين؟

المحاور: كيف تبيعين نفسك؟

غالية: أنا بالأساس شخص صريح للغاية، لكن عندما أكون في هذه المقابلات، فإنّني أبتسمُ كثيرًا، وأكون لطيفة جدًا، جدًا، ولا أعبّر عن أيّ رغم متطرّف رغم أنّ آرائي متطرّفة، وشخصيتي كذلك.

المحاور: ولماذا لا تستمتعين إذًا بهذه العمليّة؟

غالية: أظنّ أنّني أفتقدُ لمكوّن جوهريّ من الأمر برمّته. فأنا فعلًا لا أستمتع بالمواعدة على الإنترنت. وفي ٩٩٪ من الحال، لا أستمتع بنفسي ببساطة. أفعلُ ذلك لأنّني بالفعل لأنّني أودّ في مقابلة شخصٍ ما ولأنّني تعبتُ من كوني وحيدة. ولكنّي أيضًا تعبتُ من كوني أقابل كثيرًا من الأشخاص، أروي لهم النّكات نفسها،

وأسألُهم الأسئلة نفسها، بابتسامةٍ منقوشة على وجهي.

يوجد شيء جديد ههنا. إذ يُهيكلُ الإنترنت البحث عن شريك باعتباره سوقًا، أو، لنكن أكثر دقّة، يُرسمن البحث عن شريك في شكل عمليّة اقتصاديّة: فالإنترنت يحوّل الذات إلى منتج مُعلَّب يتنافس مع منتجات أخرى في سوق مفتوحة ينظّمها قانونُ العرض والطلب؛ فهو يجعل اللقاء نتيجة مجموعة مستقرة من التفضيلات إلى حد ما؛ ويجعلُ عمليّة البحث عن شريك مقيدةً بإشكاليّة الكفاءة؛ ويُهيكلُ الإنترنت اللقاءات على أنّها منافذ سوقيّة؛ ويُلحِق (إلى حدٍّ ما) قيمةً اقتصاديّة للبروفايل (أي للأشخاص) ويجعلُ الأشخاص قلقين حيال قيمتهم في سوقٍ مهيكلةٍ كهذهِ، وحريصين على تحسين وضعهم في هذه السّوق. وأخيرًا، يجعل الإنترنت البشر على وعيٍ بدرجة عالية لجوانب تكلفة-وأرباح بحثهم هذا، سواء من حيث الوقت وبمعنى أنّهم يريدون تضخيم سمات الشخص الذي عثروا عليه. إنّ خصائص البحث هذه يُحسّها المستجوبون خاصّتي، حتى لو كانت خافية. وبالفعل، لن تكونوا أخفقتم في ملاحظة أنّ المقابلات التي استشهدتُ بها حتّى الآن تنطوي على مزيجٍ من السأم والكَلبيّة (cynicism)، وكانت الكلبيّة هي النغمة السائدة غالبًا على كثير من المقابلات الأخرى أيضًا. واقتفاءً لخُطى الاقتراح الذي قدّمه الفيلسوف ستانلي كافيل (Stanley Cavell)، أودّ أن أقول إنّ هذه النغمة هي ذات أهميّة كبرى؛ لأنّها تشيرُ إلى التنظيم العاطفيّ للتجربة بمجمله. تمثّل هذه الكلبيّة خروجًا راديكاليًّا عن الثقافة التقليديّة للنزعة الرومانسيّة، وهي أيضًا أثرٌ للروتين الذي نتجَ بفعل الكمّ الهائل من المقابلات وَبفعل بنية وثقافة السوق التي تخيّم على مواقع التعارف الشبكيّة. إنّ الكلبيّة بمثابة بنية خاصّة من الشعور تنشأ عن امتلاك وعي وفعلٍ يعملُ عمله بخاصّة في المجتمعات الرأسماليّة المتأخّرة. أعتقدُ أنّ مثل هذه الكلبيّة هي ما كان يدور في خلد أدورنو حينما أشار إلى أنّ المستهلكين في الثقافة المُعاصرة يشعرون بأنّهم مجبورون على شراء واستخدام منتجات دعائيّة رغم أنّهم، في اللحظة نفسها، يدركون حقيقة

أمرها. فكما يخبرنا أدورنو، إنّ إدراك حقيقة الأمر والامتثال هما، بالضبط، النموذج المهيمن لاستعمال المنتجات الاستهلاكيّة في المجتمعات الرأسماليّة المتأخرة. والكلبيّة هي النغمة التي من المُرجَّح أن يستعملها المرءُ عندما يُدرك حقيقة الشيء ولكن مع ذلك يشعر بأنّه مجبورٌ على القيام بالشيء نفسه مرارًا وتكرارًا. هذا الإلزام بـ«الفعل» حتى عندما يدركُ المرء حقيقة الشيء يُشيرُ، إذا استعرنا عبارة جيجك، حقيقة أنّ «الوهم ليس لصيقًا بالمعرفة، بل هو لصيق بالواقع بحدّ ذاته؛ لصيق بما يقوم به النّاس[178]».

وهكذا، لقد خرجنا خروجًا راديكاليًّا ثقافة الحبّ والرومانسيّة التي وسمت قدرًا كبيرًا من القرنين التاسع عشر والعشرين. في دراستهما عن المقولات الثقافيّة التي يفهم النّاس من خلالها «الحبّ من أوّل نظرةٍ[179]»، يقترحُ شورمانز ودومينيك على أساس مقابلات مُعمّقة أُجريت مع ١٥٠ شخصًا بأنّ تجربة الحبّ من أوّل نظرة (وهو التعبير الذي يعني بالفرنسية «الصاعقة») تنطوي على بعض الخصائص المتكررة: فهي تُختبَر باعتبارها حدثًا جديدًا ينفجرُ بشراسة وبصورة غير متوقّعة في حياة المرء؛ كما إنّها متعذّرة التفسير ولا عقلانيّة؛ وتعملُ عملَها مباشرةً بعد اللقاء الأوّل، وبالتالي، لي أن أضيف، لا تستندُ على أيّ معرفة تراكميّة أو إدراكيّة بالشخص الآخر. إنّها تُقلقل الحياة اليوميّة للفرد، وتعتملُ كفوضى عميقة داخل الرّوح. والاستعارات المُستخدَمة هي استعارات الحرارة، والمغناطيس، والدَّويّ، والكهرباء، وهي تشيرُ كلّها إلى قوّة ساحقة وغاشمة. وأعتقدُ أنّ الإنترنت يمثّل خروجًا جذريًّا عن مثل هذا الحبّ.

في حين أنّ الحبّ الرومانسيّ كان مُميَّزًا بأيديولوجيا العفويّة، فإنّ الإنترنت يقتضي نموذجًا مُعقلنًا من اختيار الشّريك، الأمر الذي يتعارضُ مع فكرة الحبّ

---

(178) Z˘iz˘ek, Slavoj, 1989, The Sublime Object of Ideology, Verso: London, p. 32.

(179) Schurmans, Marie-Noëlle and Loraine Dominicé, 1997, Le Coup de Foudre Amoureux: essai de sociologie compréhensive, Paris: Presses Universitaires de France.

باعتباره تجليًا غير متوقع، ينفجرُ في حياة المرء، واقفًا ضدّ إرادته وعقله. ثانيًا، بينما يرتبطُ الحبّ الرومانسيّ التقليديّ ارتباطًا وثيقًا بالانجذاب الجنسيّ -الذي يُثيره عادةً وجود جسدين ماديين عيانييْن-، فالإنترنت يقوم على انجذاب نصّانيّ مُفرغ من الجسد. والنتيجة هي أنّ البحث العقلانيّ على الإنترنت يأخذ حقّ الصدارة - سواءً في الوقت أو في طريقة البحث نفسها- على الانجذاب الجُسمانيّ التقليديّ. ثالثًا، يفترضُ الحبُّ الرومانسيّ سلفًا عدم الاكتراث؛ أي الانفصال الكُليّ بين مجال الفعل الأداتيّ ومجال الشعور والعاطفة. أمّا تكنولوجيا الإنترنت، فتُزيد من حوسلة (instrumentalization) التفاعلات الرومانسيّة، من خلال وضعها علاوةً على «القيمة» التي يعزوها الأشخاص إلى أنفسهم أو إلى الآخرين في سوق مهيكلة. الحبُّ لاعقلانيّ؛ أي إنّ المرء لا يحتاجُ إلى معرفة إمبريقيّة أو إدراكيّة ليعلمَ أنّ هذا الشخص هو الذي يُحبّه. على الناحية الأخرى، يجعلُ الإنترنت المعرفة الإدراكيّة بالآخر تَسْبق مشاعر المرء في الزمن والأهميّة. أخيرًا، غالبًا ما كانت فكرة الحبّ الرومانسيّ مُقترنة بفكرة استثنائيّة الشخص المحبوب. إنّ الحَصريّة/ الاقتصاريّة هي أمرٌ جوهريّ بالنسبة إلى اقتصاد النُّدرة الذي تسيَّد على الشغف الرومانسيّ. ومن جانب آخر، إذا كان للإنترنت روحٌ، فهي روحُ الوفرةِ وقابليّة المُبادلة. وهذا مردّه إلى أنّ التعارُف الإنترنتيّ قد أدخل إلى حقل اللقاءات الرومانسيّة مبادئ الاستهلاك الشامل القائم على اقتصاد الوفرة، والاختيار اللانهائيّ، والكفاءة، والعقلنة، والاستهداف الانتقائيّ، والتنميط.

من الواضح إذن أننا نشهد تغيرًا كبيرًا في الحساسيّة الرومانسيّة. حتى إنّه يبدو أنّ هناك قفزة نوعيّة من الوضع الذي وصفته في استهلاك اليوتوبيا الرومانسية. لقد صوّرتُ، في ذلك الكتاب، الحالة التي تفاقم فيها الرأسماليّة الاستهلاكيّة من الخبرات المفتاحيّة للرومانسيّة، بدلاً من تدميرها. إن التوق إلى «المرح»، أي الرغبة بتجربة أشكالٍ جديدة من الحريّة الجنسيّة والبحث عن حميميّة عاطفيّة، قد عملت بشكل مُمنهج ضمن صناعة الترفيه، للدرجة التي أصبح فيها من الصعب تحرير

المشاعر الرومانسيّة من التجربة الاستهلاكيّة، وبالتالي، كما حاججت هناك، لا يمكننا افتراض أنّ حقل السلع يُبخِّسُ حقلَ الوجدان. إنّ الوضع الذي أوصفه ههنا مختلف نوعيًا. فالعلاقات الرومانسيّة ليست منظمة ضمن السوق فحسب، لكن ذواتهم تصبح سلعًا تُنتَج على خط تجميع، لتُستهلَك سريعًا وبكفاءة وبثمنٍ بخس، وبوفرة كبيرة. لتكون النتيجة مفادها أنّ مُفردات العواطف تُملى الآن بشكلٍ حصريٍّ أكثر من قبل السوق.

بطريقة ما، يبدو كما لو أنّ مصمّمي مواقع التعارف عبر الإنترنت قد قرأوا وطبّقوا، حرفيًّا، تشخيص العذاب والكآبة الذي وصفه المنظرون النقديون من أمثال أدورنو وهوركهايمر. إذ تبدو العقلنة والحَوْسلة (instrumentalization) والإدارة الإجمالية والتشييء والتصنيم (fetishization) والسلعنة والتأطير الهايدغريّ... تقفز خارج إطار البيانات التي قمتُ بجمعها. كما يبدو أنّ الإنترنت نقلَ سيرورة عقلنة العواطف والحب إلى مستوياتٍ لم يحلم بها المنظّرون النقديون أنفسهم.

ومن ناحية أخرى، فبالرغم من إغواء وبدهيّة هذا النقد، إلا أنني أودّ مقاومته. وبشكل أكثر تحديدًا، أودّ مقاومة ما أُطلق عليه براديغم «النقد المحض». اتمنى أن تعذروني على استخدام تعابير وحجج استخدمتها بالفعل في كتابي **أوبرا وينفري وفتنة البؤس**. نظرًا لأني لم أجد أي سببٍ يدفعني لتغيير رأيّ بخصوص هذا، كما أنيّ لم أُغيّر صياغته[180].

إن النقد التقليديّ، خاصةً هذا الضّرب من النّقد الذي أرى أنه يُمارس مرارًا وتكرارًا في الدراسات الثقافيّة، يتّسم بها أقترحُ تسميته بـ«التوق إلى النّقاء». في

(180) الصّفحات التالية المتعلّقة بالنّقد هي إمّا اقتباسات صريحة من الفصل الثامن من كتابي، **أوبرا وينفري وفتنة البؤس**، أو قريبة الصّلة به إلى حدٍّ كبير. انظر:

Oprah Winfrey and the Glamour of Misery, 2003, New York: Columbia University Press.

الواقع، إذا كان العديد من النقاد الثقافيين قد أولوا الثقافة قدرًا كبيرًا من الاهتمام؛ فذلك لأنّهم ينظرون إلى الثقافة بوصفها الحقل الذي يمكننا (وينبغي علينا) من داخله الإبانة عن مُثلِ الجمال والأخلاق والسياسة. إنّ النقد المحض ألحقَ الثقافةَ بالمجال السياسيّ، وعلى إثر ذلك، أصبحت الثقافةُ، إلى حدٍّ كبير، بمثابة تعداد للطرق التي بها إما تقوم الثقافة بالتحرير أو بالكبت، أو بنقل «الغث» أو «الثمين» وهي مكانة تُهدد بالمقابل بإفقار تحليلنا للثقافة. وهذا يُعدّ إفقارًا للنّقد، لأنه، على حدّ تعبير باربرا جونسون المُفحم، يتوجّب على النقد أن يترك «حيزًا للدهشةِ ... لشخص أو شيء أن يفاجئك فتقول «تنحى جانبًا، أريد أن أتكلم [(181)]». ولكي تدهشنا النصوص والممارسات الثقافية، فإننا بحاجة للتوقف عن حصرها في إمكانها (أو قصورها) عن إيصال موقف سياسي أو أخلاقي واضح حيال العالم.

تتمثل النقيصةُ الثانية للنقد المحض بأنّه عادةً ما يقتضي ليس أقلّ من وجهة نظر كُليّة: فحين أدّعي بأن ممارسةً ثقافيّةً ما (برنامجًا تلفزيونيًا أو تكنولوجيا الإنترنت وما إلى ذلك) هي ممارسة وخيمة، إذا جاز لنا التعبير، على قضية الأقليات أو قضية النساء، فإنني أتبنّى هذا الادعاء من منظور المجالات الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعية المحليّة. وبعبارة أخرى، يتحقّق هذا النقد من خلال الافتراض بأن مجالاً واحدًا (هو المجال الثقافيّ) يعكس، ويُشكّل على حدٍّ سواء، المجالات الاجتماعيّة الأخرى (الاقتصاديّة والسياسيّة والمحليّة)، وبأنه ذو صلة وظيفيًا ودياليكتيًا بها من خلال منطق اجتماعيّ أعمق بنيويًا. إنّ حجر الزاوية للنظرية النقديّة يتمثل في الافتراض بأنّ الثقافةَ لا بدّ وأن تُحلَّل من منظور كل المجالات الاجتماعيّة، وأنه بالنسبة إلى مجتمع ما، ما هو جزء يمثّل ما هو كلّ.

أشيرُ، على النّقيض من ذلك، إلى أنّه لا توجد صلة مباشرة بين المجالات

---

(181) Salusinszky, I. and J. Derrida, 1987, Criticism in Society: Inter- views with Jacques Derrida, Northrop Frye, Harold Bloom, Geoffrey Hartman, Frank Kermode, Edward Said, Barbara Johnson, Frank Lentricchia, and Hillis Miller, New York: Methuen, p. 159.

الاجتماعيّة وأنّه لا يعكسُ بعضها بعضًا بالضرورة. يعني هذا أنّنا لا نستطيع معرفة كيف «تعمل» الرموز والقيم عملها في المجالات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة. مَردُّ هذا بالأساس راجعٌ إلى الإشكاليّة الشهيرة للآثار غير المقصودة بدقّة التي حلّلها ماكس فيبر: فمبادئ الفعل، والأفكار والقيم التي تبزغُ في مجال واحد (مثلًا، المجال الدينيّ) يمكن أن ينشأ عنها شيءٌ مختلف تمامًا عمّا قصدته بالأصل في مجال آخر (مثلًا، المجال الاقتصاديّ). لنبسّط الأمر أكثر: ما يمكن أن يكون رجعيًّا في مجالٍ ما (مثلًا، المجال الاقتصاديّ) يمكن أن يكون تقدميًّا في مجال آخر (مثلًا، المجال الثقافيّ)، ويصحُّ العكس[182].

أمّا المشكلة الثالثة في إسناد التحليل الثقافيّ إلى النّقد السياسيّ هي أنّه بقدر ما تستعملُ الثقافةُ والسياسةُ اللغةَ على نحوٍ مختلف، فإنّهما سيصتدمانِ ولا بدّ ببعضهما البعض. يُستدعَى السياسيّ لاستعمال اللغة على نحوٍ إحاليّ (referential)، من خلال الإشارة إلى حقل البراكسيس الذي تُبنى فيه السُّبل والحروب تُخاض من خلال تبني موقف واضح حيال «الواقع» (مثلًا، يتوجّب على السياسيّ أن يقول بشكل واضح إذا كان يُفضّل زيادة الضرائب أو تقليلها). على الجانب الآخر، فإنّ قصيدة أو فيلمًا ما لا يُستدعيان للإحالة إلى الواقع ولا يمكن محاسبتهما على تشويه الواقع. في حقيقة الأمر، يمكن لقصيدة أو لفيلم أن يقوم بذلك فحسب؛ أي أن يقوما بقول شيئين متناقضين معًا في الوقت نفسه (مثلًا، مديح الفردانيّة والمجتمع، الحبّ والكره، إلخ) دون أن يكونا قابلين للمساءلة عن هتك أعراف التواصل. أضِف إلى ذلك، يُستدعَى السياسيّ ليقول الحقيقة ولتقديم ادعاءات حقيقيّة (يمكن بالطبع أن يغلط السياسيّ أو يكذب، لكن سيكون خاضعًا للمسؤوليّة

---

(182) لضرب مثال واحد من بين أمثلة عديدة على هذا: ففي مطلع القرن ، كان الرأسماليون قلقين بشأن تلبية المطالب الاستهلاكيّة المتزايدة، مما جعلهن يوظفون النساء بأجور أقل بكثير من نظرائهنّ الرجال. والحال أنّ هذا التفاوت الاقتصاديّ الحادّ قدّم قوة دافعة كبيرة للحركة النسويّة. انظر:

Hobsbawm, Eric J., 1987, The Age of the Empire, 1875–1914, New York: Pantheon Books.

حال فعل ذلك). أمّا بالنسبة إلى قصيدة أو فيلم، فالأمرُ بمبعدةٍ عن الصّدقيّة. قد ننتقدُ فيلمًا لأنّه مُغرق في الواقعيّة أو ليس واقعيًّا بما يكفي، لكن سيكون خبلًا أن ننتقدُ فيلمًا أو روايةً لـ«كذبهم» أو لوقوعهم في قصور فهم البطالة أو التضخّم. على المنوال نفسه، ليس من النزاهة، كما يبدو، استخدام المعايير السياسيّة لتقييم الثقافة الشعبيّة؛ ذلك ولسبب بسيط وهو أنّ النصوص الشعبية غالبًا ما تكون نصوصًا غامضة بوعيٍ ذاتيّ وبطريقة متعمّدة، وتهكميّة، وانعكاسيّة ومتناقضة ذاتيًّا وتنطوي على المُفارقات. والحال أنّ كلّ هذه الخصائص هي خصائص للتلفزيون، وهي لا تقل، بحال، عن خصائص إبداعات ثقافيّة أخرى، وهذه، بدورها، تتجاوز مجال السياسة، على الأقلّ كما هو مفهوم بصورة تقليديّة[183]. وفي حين أنّه لا مراء في أنّ الثقافة هي امتدادٌ لعلاقاتنا الاجتماعيّة -في صمتها وإغلاقاتها ومعارضاتها النسقيّة-، إلّا أنها مع ذلك لا يمكن احتواؤها برمّتها من قبل السياسة وتصنيفها تحت مظلتها أيضًا.

هناك إشكاليّة أخيرة في إدراج الثقافة تحت مظلّة السياسة: تتعلّق الإشكاليّة بحقيقة أنّه كثيرًا ما يُحكَم على الناقد بأن يتخذ مسافةً أولومبيّة (Olympian)، وهو أمرٌ واهٍ في حقبةٍ تتسيّد فيها الديمقراطيّة الثقافيّة. يمثّل رفض أدورنو لموسيقى الجاز أحد أكثر الأمثلة شهرةً لمثل هذا الانفصال الراديكاليّ (والخاطئ) عن الخبرات والمعاني الملموسة التي تنبعُ الثقافة منها. يكونُ النّقدُ أكثر قوّةً عندما يبتعدُ عن النّقاء الأولومبيّ ويتجذّر في فهمٍ عميق للممارسات الثقافيّة للفاعلين العاديين. وهذا أمرٌ ينطوي، لا محالةَ، على إقامة «تسوية» ما مع النّقاء (purity). بيد أنّ هذه التسوية تكون مطلوبة بشكل أكبر حينما يكون ناقدُ الثقافةِ المعاصرةِ في حقبة الحداثة المتأخّرة -سواء بحكم الاختيار أو الضرورة- محكومًا عليه بأن يكون

(183) هذه وجهة نظر نوسباوم، انظر:

"Objectification," in Nussbaum, Martha C., 1999, Sex and Social Justice, New York: Oxford University Press. The article "Objectification" previously appeared as Martha C. Nussbaum, 1995, "Objectification," Philosophy and Public Affairs 24(4): 249–91

متموقعًا في الميدان السّلعيّ الذي ينتقده/ تنتقده. وعلى النّقيض من مثقف القرن التاسع عشر الذي أمكنه أن ينتقد الرأسماليّة ويظلّ، مع ذلك، مموقعًا في «مكان ما» بعيدٍ عن وصول أناملها إليه، فإن عددًا قليلًا من الانتقادات المعاصرة يمكن العثور عليها خارج نطاق المؤسّسات والمُنظّمات الرأسماليّة. لا يعني هذا أنّنا لا بدّ وأنْ نُسْلمَ أنفسنا إلى القبول بهيمنة الرأسماليّة على كلّ الفضاءات الاجتماعيّة؛ وإنّما يعني أنّنا علينا أن نطوّر استراتيجيّات للتأويل تكون بارعة كقوى السّوق التي نودّ مقاومتها. إنّ الانتقادات القويّة هي تلك التي تنبعُ من فهم لصميم موضوعها. وبالتالي، فُنقطتي ليست بالطبع أن نتخلّص من النقد، وإنّما بالأصحّ أن نشتبك في نقد لا يُصبح بمثابة «تعداد للطّرق» التي تروّج بها الثقافةُ (أو تفشل بها) لأجندة سياسيّة بعينها (المساواة، التحرّر، الشّفافيّة).

يتوافقُ هذا الاقتراح، في واقع الأمر، مع أهداف النظريّة النقديّة نفسها التي يتمثّل منهجها في النّقد المُحايث (immanent criticism) الذي «يبدأ بالمبادئ والمعايير المفاهيميّة لموضوعٍ ما، ومن ثمّ يكشف عن متضمّناتها وعواقبها». وكما يُشير ديفيد هيلد، يعملُ النقدُ عملَه، إذا صحّ القول، «من الداخل، ويأمل بالتالي أن يتفادى التُهمة بأنّ مفاهيمه تفرضُ معيارًا غير ذي صلةٍ بتقييم الموضوع[184]». وللأسف، لم يُصرف الاهتمام بشكلٍ كافٍ لمثل هذا الفهم للنظريّة النقديّة؛ ولستُ متأكدةً من أنّ أدورنو نفسه قد طبّق ذلك الفهم على الدّوام.

لقد تطوّر نموذج «النّقد المُحايث» بشكل أفضل على يد الفيلسوف السياسيّ مايكل والزر (Michael Walzer) الذي يزعمُ، في كتابه **فضاءات العدالة**[185] (*Spheres of Justice*) المُثير للتفكير، بأنّنا يجبُ علينا أن نطبّق مبادئ مختلفة من العدالة على فضاءات اجتماعيّة مختلفة (على سبيل المثال، الأسرة، السّوق). وهذا

(184) Held, D., 1980, Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas. Berkeley: University of California Press, pp. 183–4.
(185) Walzer, M., 1983, Spheres of Justice, New York: Basic Books.

لأنّ كلّ مجال يحتوي على أنواع مختلفة من السّلع (مثلًا، الحبّ، المال) التي يجب أن تُوزَّع على شاكلة مختلفة. حاججَ والزر على نحو شهير عن «فضاءات» مختلفة من العدالة، أي دافع عن فكرة أنّ الفضاءات الاجتماعيّة المُختلفة تُحرّكها مبادئ مختلفة لتحديد ما هو قيّم بداخلها وكيفيّة توزيع الموارد بشكل متساوٍ للوصول إلى تلك السّلع. وفي كتابيْه اللاحقيْن، **شركة النّقاد**[186] (*The Company of Critics*) **والتأويل والنّقد الاجتماعيّ**[187] (*Interpretation and Social Criticism*)، وسّع والزر من حجّة كتابه فضاءات العدالة إلى نشاطيّة النقد، وأصرّ على أنّه من أجل توجيه نقدٍ لممارسة ثقافيّة، فلا بدّ للناقد الثقافيّ أن يستخدم المعايير الأخلاقيّة التي تعملُ عملَها داخل المجتمع (أو الفضاء الاجتماعيّ) الذي ينتقدُه النّاقدُ. بتعبير آخر، يشير والزر إلى أنّ التقييم الأخلاقيّ للناقد يرتبطُ ارتباطًا وثيقًا بمبادئ التقييم وبالمعايير الأخلاقيّة للموضوع الذي يجري نقده. وعلى المنوال نفسه، أشيرُ إلى أنّه يتوجّب علينا أن نُطور معايير للتقييم تكون قدر الإمكان داخليّة بالنسبة إلى التقاليد، معايير ومعانٍ للموضوع الذي نُحلّله. وأقترحُ أن أطلقَ على هذه الطريقة لمقاربة الممارسة الاجتماعيّة اسم «النّقد غير النّقي»؛ وهو ضربٌ من النّقد يحاول أن يسيرَ على الخطّ الشائك بين تلك الممارسات التي تُعزّز رغبات المرء واحتياجاته - مهما كانت شائنة بالنسبة إلينا- وتلك الممارسات التي تكبحها بوضوح عن بُلوغ مرادها. إنّ اقتراحي، بطريقة ما، هو تذكيرٌ بمنهاجيّة **لاتور وكالون**[188]: فبالطريقة نفسها التي يقترحان بها أن نحلّل، مثلًا، النظريات العلميّة المتنافسة دون افتراض النظريات الرابحة وتلك الخاسرة، فإنّني أقترحُ بأنْ نحلّل [الممارسات]

---

(186) Walzer, M., 1988, The Company of Critics: Social Criticism in the Twentieth Century, London: Peter Halban.

(187) Walzer, M., 1987, Interpretation and Social Criticism, Cambridge, MA: Harvard University Press.

(188) Latour, Bruno, 1988, The Pasteurization of France, Cambridge, MA: Harvard University Press; Callon, Michel, 1986, "Some Elements of a Sociology of Education," in John Law (ed.), Power, Action and Belief, London: Routledge & Kegan Paul, pp.196–233.

الاجتماعيّة دون الافتراض أن نعرف، مُقدَّمًا، التحرّريّ منها من الرجعيّ، وإنّما بالأصحّ أن نجعلها تنبثقُ من فهم سياقيّ كثيف للممارسات الاجتماعيّة.

الاستيهام* وخيبة الأمل

اسمحوا لي إذن أن أبتدأ نقدي من المشكلة الأساسيّة التي أفادَ بها المستجوبون، وناقشتها الكُتب الإرشاديّة المتعلّقة بالتعارُف الإنترنتيّ التي قرأتُها: ألا وهي مشكلة خيبة الأمل. فعلى الرغم من وفرة الخيارات التي تُقدّمها مواقع التعارف الاجتماعيّ، فإنّ مُعظم المستجوبين أفادوا بأنّهم يشعرون بخيبة الأمل. والسيناريو النموذجيّ الذي يُوصف يكون كالتالي: تتصفّح قائمة الشركاء المُحتملين (أو تتلقّى بريدًا إلكترونيًّا من شخصٍ ما) وبناءً على الصورة المنشورة والبروفايل، تقرّر أن تخوض عوالم التراسل بالبريد. وإذا مضت الأمورُ على ما يُرام، فأنت تبدأ بالاستيهام فعليًا بموعد مُحتَمَل. وتُفضي هذه المشاعر إلى مُحادثة تليفونيّة. وأفادُ مُعظم المستجوبين -إن لم يكن كلّهم- بأنّهم إذا أحبّوا صوت الشخص الذي يتحدثون إليه، فقد يطوّرن إذًا مشاعر صلبة جدًا تجاه هذا الشخص؛ الأمر الذي يُشير من ثمّ إلى أنّ المخيال يمكن أن يكون قائمًا بنفسه في مقدرته على توليد العواطف.

إذا سارت المكالمة الهاتفية أيضًا بشكلٍ جيّد، فإنها قد تؤدي إلى لقاء فعليّ، حيث يُقاسي الأشخاص، في الغالبية العظمى من الحالات، خيبة أمل كبيرة. إنّ هذه المشكلة منتشرة على نطاق واسع لدرجة أنّ هناك كتبًا إرشاديّة عن التعارف عبر الإنترنت تحتوي قسمًا مُعنونًا بـ«الاستعداد لصدمة الصورة». يبدأ القسم كما يلي: «إذا كنت تعتقد بأن صدمة الصوت سيئة، فانتظر حتى تجرب صدمة الصورة. لا أحد تقريبًا يشبه صورته/ ا... حتى لو كان موقعك يتيح مقطع فيديو قصير لترى

* على مدار الكتاب، أترجم (fantasy) بـ"الاستيهام" [المترجم]

صورة الآخر لتراها، فإنك ستبقى متفاجئًا[189]». والقسم التالي كذلك معنون بـ«إعداد خطة عمل في حال حدوث خيبة أمل شديدة[190]». هناك تفسير مبتذل لهذا، وهو الافتراض بأن ذلك ناتج عن عرضٍ ذاتيّ متضخّم، أو بسبب التباين بين توقعات المرء العالية اللامنطقية وواقع محدود بالضرورة. قد تُفاقم تكنولوجيا الإنترنت بُعدًا للتجربة يُعتبر حديثًا بلا ريب، أي التباين بين توقعات المرء وتجربته. حاجج كوسيليك[191] (Koselleck) بأنّ الحداثة تمتاز باتساع الفجوة بين الواقع والطموح[192]. إلا أنّي أعتقد بأن هذا الادّعاء لم يُحلّل ويُفهَم بشكلٍ كافٍ. ماذا يعني بالضبط القول إنّ الثقافة الحديثة تخلق توقعاتٍ غير واقعيّة؟ كيف تفعل ذلك حقًا؟ ولمَ ينبغي أن تكون التوقعات مُخيبة؟ ما العلاقة التي يجب على الواقع تحميلها للاستيهام لكي تكون مُخيبة للآمال بشكل ساحق؟

حجتي تتمثل في أن المخيال، أو انتشار الاستيهام المُنظم تقافيًا ومؤسسيًا، هو ليس نشاطًا مُجردًا أو كونيًا للعقل. بالأحرى، فإن له شكلاً ثقافيًا، والذي بدوره يجب تحليله. يقترب بينديكت أندرسون في كتابه الشهير **جماعات مُتخيلة**، من هذا الافتراض حين يُحاجج بأن طُرق تخيُل الجماعات تختلف وفقًا لأسلوبهم، وليس وفقًا لما إذا كانت صحيحة أو خاطئة. وبالمثل، فإن أحلام اليقظة والمخيال التي تُثار وتُستنتج من قبل الإنترنت لها أسلوبٌ خاص، والذي لا يزال يتعين توضيحه.

أُحاجج بأن أسلوب المخيال الذي يُنشر في، ومن خلال، مواقع التعارف عبر الإنترنت يجب أن يُفهَم في سياق تكنولوجيا تنزع عن اللقاءات طابعها الجسديّ،

---

(189) Silverstein and Lasky, Online Dating for Dummies, p. 227.

(190) Ibid.

(191) Habermas, Jürgen, 1990, Moral Consciousness and Communicative Action, Cambridge: Polity.

(192) على حدّ تعبير كوسيليك: "أطروحتي هي أنّه في الأزمنة الحديثة، اتّسع الاختلاف بين التجربة والتوقّع بشكل كبير. أو، بشكل أدقّ، تُفهَم الحداثةُ أوّلًا باعتبارها عصرًا جديدًا من الزمن الذي أبعدت فيه كلّ التوقعّات نفسها عن كافّة التجارب السابقة إلى الأبد".
(in Habermas, Moral Consciousness, p. 12).

وتجعلها أحداثًا نفسية بحتة، وتُضفي طابعًا نصيًا على الفردانيّة. اسمحوا لي بغية كشف هذا الأسلوب وارتباطه بالطابع اللاتجسيدي، أن أبدأ، عكسيًا، بتحليل ما ينطوي عليه اللقاء وجهًا لوجه، وجسدًا لجسدٍ.

أولاً، اقترح غوفمان بأنّه عندما يوجد شخصان بالمعية، فإنهما يتبادلان نوعين من المعلومات: نوعًا يقدمونه، ونوعًا «ينبعث منهم». كما يقترح غوفمان بأنّ ما هو جوهريّ في اللقاء الفعليّ هو المعلومات التي تنبعث من الناس أكثر من تلك التي يقدمونها من تلقاء أنفسهم. إن المعلومات التي تنبعث منهم، بصرف النظر عن أفضل ما في ذواتهم إذا جاز التعبير، تعتمد إلى حدّ بعيد على الطُرق التي يستخدمون بها أجسادهم (الصوت والعيون ووضعية الجسد، وما إلى ذلك)؛ مما يشير إلى أن الكثير من تفاعلاتنا هي بمثابة نوعٍ من التفاوض بين ما نضبطه بوعي وبين ما لا سلطة لنا عليه. وبعبارة أخرى، إذا كانت هناك فجوة أو إبطاء ما في التفاعلات الجسديّة بين ما نقوله وبين الكيفية التي نرغب بتقديم ذواتنا بها وما ليس لنا سلطة عليه، فإنّ هذا يجعل توصيف ما هو أكثر أهميّة في ذواتنا عبر الكلمات أكثر صعوبةً؛ نظرًا لأنّ هذا هو بالتحديد ما لا ندركه والذي من المُرجّح أنه يترك انطباعًا مُهمًا لدى الشخص الذي نقابله. على سبيل المثال، لدينا ميشيل، وهي شابّة تعمل في شركة كبيرة، تصف أحد لقاءاتها للتعارف عبر الإنترنت كما يلي:

ميشيل: كان هناك ذلك الرجل، تراسلنا لبعض الوقت، ومن ثم قررنا أن نلتقي. وصلت إلى المقاهى وتصافحنا وأدركت على الفور أن ذلك لن يكون.

المُحاوِر: عرفتِ على الفور؟

ميشيل: نعم على الفور.

المُحاوِر: كيف عرفتِ على الفور؟

ميشيل: من الطريقة التي صافحني بها. كان هناك شيء حساس وعاطفي حيال

ذلك، وهو شيء لم يعجبني حقًا.

فسّرت هذه المرأة شخصية هذا الرجل من خلال الكناية عبر إيماءة جسديّة بسيطة -كيف صافح يدَها- والتي بالكاد قد يكون مُدركًا لها. يتضح هذا أكثر من خلال عمل عالم النفس المعرفيّ تيموثي ويلسون (Timothy Wilson) الذي درس الذّات اللاواعية باعتبارها متمايزة عن اللاوعي الفرويديّ. كما يدعي بأنّ «هناك دليلًا متناميًا على أن الذّات المُتشكِّلة للأشخاص تضطلع بالقليل من التوافق مع ذواتهم اللاواعية[193]». تُشكل الذات اللاواعية مجموعةً من الاستجابات الأوتوماتيكيّة للعالم الذي نملك معرفة بسيطة عنه، وكذلك القليل من السيطرة عليه. ويعني هذا، بدوره، بأنّ الأشخاص لا يعرفون ذواتهم جيدًا، وربّما لا يستطيعون ذلك، وأنّهم لا يعرفون حقًا أيَّ نوعٍ من الأشخاص سيجعلهم يشعرون بماهيتهم. كما يقول ويلسون، إنّنا نبدو ببساطة سيئين في فهم وتنبؤ حالتنا العاطفيّة. وأودّ أن أُضيف بأنّنا سيئون في فعل ذلك بالرغم من أننا على ما يبدو قد راكمنا الكثير من المعرفة النفسيّة حول ذواتنا.

ثانيًا، أضف إلى ذلك، اقترحَ غوفمان بأنّه في حالة الوجود الجسديّ بالمعيّة، يبزغ شعور بأن «الأشخاص قريبون بما يكفي ليُدرَكوا في كلّ ما يفعلونه، بما في ذلك تجاربهم مع الآخرين، وقريبون بما يكفي ليُدرَكوا في هذا الاستشعار بأنهم تمّ إدراكهم[194]». هذا يعني بأنّ التفاعل هو سيرورة ماكرة لضبط ما نقوله أو كيف نتصرّف تجاه الوجود بالمعية المُدرَك للآخر. ينشأ من الوجود بالمعيّة هذا نوعٌ خاصٌّ من التبادليّة. يُشير غوفمان هنا إلى شكلٍ من المعرفة العمليّة للتواصل الاجتماعيّ، تتعارض مع المعرفة الإدراكيّة. يُكدّر الإنترنت نوع التسوية شبه الواعية التي نقوم بها في التفاعلات الحسيّة، وبالتحديد في منح الصدارة للمعرفة الإدراكية القائمة

---

(193) Wilson, Timothy D., 2002, Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious, Cambridge, MA: Belknap Press, p. 73.

(194) Goffman, Erving, 1963, Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings, New York: The Free Press, p. 17.

على النصّ. دعوني أقدم مثالاً واحدًا على ذلك. يروي مؤلف الكتاب الإرشاديّ حول التعارف أنّه كان لديه في يومٍ من الأيام عميلة اسمها هيلين والتي «أخبرته عن رجل كان مُهتمًا بها في الحياة الواقعيّة. فقامت بتفحص ملف التعارف خاصّته لتجد أنها أكبر بثلاث سنوات من السن المرغوب الذي حدّده. وبعبارة أخرى، لن يكونوا قادرين مُطلقًا على الالتقاء عبر الإنترنت[195]». يجعل الإنترنت أحد المكونات المركزية للتواصل الاجتماعي أشد صعوبةً، ألا وهي قدرتنا المُستمرة على التفاوض مع ذواتنا بشأن الشروط التي نرغب بموجبها بالدخول في علاقة مع آخرين. ونظرًا لأنّ الإنترنت يُجسد أذواقنا وآرائنا، فإنّ نجاح اللقاء سيعتمد على قدرة الإنترنت على إعادة إنتاج النص المكتوب للتفضيلات المُحددة مسبقًا والتراسل معه، وبالتالي وبالتالي منع نوع التواجد بالمعية الذي أشار إليه غوفمان. وعلى سبيل المثال، تعترف أولغا، صحفية جذابة على نحو مُدهش تبلغ من العمر ٣١ عامًا وتعيش في كاليفورنيا، تعترف بأنها تستخدم الإنترنت منذ ١٩٩٩ دون نجاحٍ يُذكر، ما يعني أنها التقت عددًا من الرجال الذين خيبوا أملها بعد مدة وجيزة من لقائها بهم. إلا أنها دخلت في الأشهر القليلة الأخيرة في علاقةٍ جديّة مع رجل، كاتب سيناريو من هوليوود التقت به عبر الإنترنت. طلبت منها أن تشرح سبب نجاحها مع هذا الرجل بينما لم تنجح مع الآخرين. أجابت:

كان هناك شعور بخيبة الأمل على الدّوام مع الآخرين، كما بيّنت سابقًا. إن الصورة لا تشبه إطلاقًا الشخص. لكن معه، مع ثوماس، رأيت الصورة وقلتُ لنفسي، مستحيل؛ لا يمكن أن يبدو شخصٌ على الإنترنت بهذه الوسامة. ظننتها خدعة أو شيئًا من هذا القبيل. غير أنّي حين قابلته، وجدته أفضل مما يبدو في الصورة. ولم يكن مُدركًا كم يبدو وسيمًا. لم يكن مُدركًا لذلك.

هذا الردّ مثيرٌ للاهتمام من ناحيتين: الأول هو أنّ السبب الذي مكّن هذا الرجل

---

(195) Katz, I Can't Believe I'm Buying This Book, p. 105.

من النجاح بينما فشل الآخرون هو أنّ أداءه المباشر نجح في عكس أدائه النصيّ، بل تفوق عليه حقيقةً. وربما يكون هذا لأنه، كما أخبرتنا أولغا، غير مُدرك لمظهره، مما يجعل أداءه في الواقع يُفلت من الصيرورة المعرفية والاقتصادية لتقييم الذات وعرض الذات الضمنيّ والمُتطلب من قبل الإنترنت.

ثالثًا، هذه الملاحظات مهمة بشكل خاص حين نقارنها بالبحث في تجربة الانجذاب الرومانسية في علم النفس الاجتماعيّ. «إنّ المهم في البدايات الرومانسيّة هو المظاهر التي تبدو سطحيّة. حيث يبدو الاكتشاف بأن شخصًا ما لديه «شخصية عظيمة» أمرًا قليل الأهمية». وبتعبير أدق، طُلب من البالغين والمُراهقين في دراسة تجريبية لأسباب الانجذاب العاطفي، أن يُعربوا صراحةً وحرفيًا عما هو أكثر أهمية بالنسبة إليهم في التعارف. ادّعى الذكور المشمولون في الدراسة بأن السمات الشخصيّة مثل «الإخلاص» أو «الميل العاطفيّ» أكثر أهميةً من المظهر[196]. وفي التجربة ذاتها، عُرض على الرجال أنفسهم لاحقًا صورًا لنساء غير جذابات أو جذابات للغاية، كما مُنحوا مسودات متعلقة بشخصية تلك النساء. وبدا أنه سواءً قُدمت المرأة ذاتها بوصفها «غير جديرة بالثقة» أو «قلقة» أو «مُتبجّحة» لا يُحدث فرقًا كبيرًا عند وصف المرأة نفسها بأنها «جديرة بالثقة» أو «مُسترخية» أو «غير مغرورة». حيث وُجد أنّ النساء الجذابات يُفضَّلن دائمًا على النساء غير الجذابات، بصرف النظر عن شخصيتهنّ. تخلُصُ هذه التجربة إلى نتيجتين مهمتين: الأولى هي أن الناس في العموم يعتقدون بأن الشخصية مهمّة، بينما في واقع الأمر تلعب السّمات الشخصيّة دورًا ضئيلاً جدًا في الانجذاب بين الأشخاص. «الجاذبية مهمة للغاية. يُثيرنا الآخرون الجذابون جسديًا وشخصيًا[197]».

---

(196) Hatfield, Elaine and Susan Sprecher, 1986, Mirror, Mirror: The Importance of Looks in Everyday Life, Albany: State University of New York Press, p. 118.
(197) Ibid., p. 119.

كما إنّ هناك تضمينًا آخر هو أنه، وبالرغم من بذلهم قُصارى جهدهم للسيطرة على انجذابهم لشريك مُحتمل، فإنّ الأشخاص في واقع الأمر يجهلون ما الذي يجذبهم لشخصٍ آخر. وبهذا الصدد، يمكننا أن نستحضر هنا نقد ميرلو-بونتي (Merleau-Ponty) للمقاربة المحسوسة/ التجريبية لإدراك ما هو فيمنولوجيّ. حيث يُحاجج بأن المحسوس يُفرغ الإدراك والشعور (sentir) مما يسميه «لغزه». يُميز ميرلو-بونتي بين الشعور (sentir) والإدراك (connaître)، حيث يُحيل الأخير إلى إدراك الذات بناءً على الخصائص، أو ما يعتبره ميرلو-بونتي صفاتٍ فاترةٍ للموضوع (object). في حين أن الشعور، من ناحية أخرى، يُشير إلى تجربة الخصائص الفاعلة للموضوع. إذ إنّ رؤية جسد بلا حركة ليست مماثلة لرؤية جسدٍ مُتحرك. إن ما يُنسَى عندما يُعامَل الإدراك على أنّه فعل معرفة، كما يدعي ميرلو-بونتي، هو «الخلفية الوجودية». يوظف بورديو، مستحضرًا لميرلو-بونتي، حجاجًا مُشابهًا عبر مَوْضعة الجسد مباشرة في قلْب التفاعلات الاجتماعيّة: «إنه من الصعب علينا بعد مائتي عام من الأفلاطونيّة واسعة الانتشار أن نعتقد بأنّ الجسد قادرٌ على أن 'يُفكر بنفسه' من خلال منطقٍ مُغاير لفعل التفكير النظري[198]». وذلك، كما يشير بورديو، لأن الخبرة الاجتماعية تتراكم وتُظهَر في الجسد. وهكذا فإن الانجذاب الجسديَ، بعيدًا عن كونه لامنطقيًا أو سطحيًا، يفّعلُ آليات التعرف على التشابه الاجتماعيّ بالتحديد لأن الجسد يُمثل مستودع الخبرة الاجتماعية. وبالتالي، وعلى عكس التقنيات النفسيّة غير المجسدنة لمعرفة الذات والآخرين، فقد اتضح بأن الجسد قد يكون أفضل طريقة، بل وربما الطريقة الوحيدة، لمعرفة شخصٍ آخر والانجذاب له. في الواقع، دعوني أعود لفيلم لديكَ بريد (You've Got Mail)، وأسأل مرّة أخرى عمّا يجعل علاقة ثُنائي عبر الإنترنت ناجحة. كما ذكرتُ آنفًا، فإنّ هذا الفيلم ينتمي إلى نوع من كوميديا «الحماقة»، نوعٍ يدفع الرجال

---

(198) Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant, 1992, An Invitation to Reflexive Sociology, Chicago:University of Chicago Press,p.172.

ضد النساء، ويوحدهم أو يجمع شملهم بعد أن جعلهم أعداء. إنّ جوهر كوميديا الحماقة الرومانسيّة هو أنّ الأبطال، بصرف النظر عن عداوتهم، ينجذبون أيضًا بشكلٍ لا يُقاوم إلى بعضهم البعض. في الواقع، فإنّ ما يجعل الفيلم مترابطًا هو بلا ريب التوتر الذي يشتد بين توم هانكس وميغ رايان، وهو توتر نعلم أنه، في تقليد كوميديا الحماقة الرومانسيّة، يُفضي إلى، بل ويترادف مع، الانجذاب. وبالفعل، عندما انفصلت رايان (كاثلين) عن صديقها العادي، فإن كلاهما يتفاجئان بحقيقة كونهما لا يُحبان بعضهما البعض، على الرغم من أنهما «مثاليان لبعضهما». وفي المقابل، بالرغم من أن كل شيء يبدو أنه يُباعد بين ميغ رايان وتوم هانكس – خاصّة حقيقة كونهما داخل منافسة تجارية مع بعضهما وأن توم هانكس قد سحق متجر رايان الجميل لبيع كتب الأطفال- إلا أن عداوتهم تُخفي بل وربما تولد انجذابًا حقيقيًا. وبعبارة أخرى، في الوقت ذاته الذي يُصور فيه هذا الفيلم نوعًا إيجابيًا جديدًا من الحب غير المجسدن، القائم على كشف الذات، والمراقبة العقلانية للعلاقة، والألفة الاختيارية من خلال تقنية غير مُتجسدة، حيث تشترك الأعراف السردية في عرض وسنّ مفهومٍ مُعاكس للحب، قائمٍ على انجذاب لا يُقاوم ولاعقلاني، يكون فيه الجسد، أي الوجود بالمعية لجسديْ الشخصين، أمرًا جوهريًا لعاطفة الحب. في كوميديا الحماقة، كما هو الحال في أفضل تقليد رومانسي، يتدفق الحب تمامًا على الرغم من الكوجيطو الواعي للأبطال. وعلاوة على ذلك، عندما يلتقي أصدقاء المُراسلة الإنترنتية، ونظرًا لأن ميغ رايان وتوم هانكس يكون في حالة حب بالفعل، فإن معرفتهما الإدراكية لبعضهما لا تلعب أي دورٍ على الإطلاق في إعلانهما النهائي المُتبادل عن الحب: لقد أدى الانجذاب الجسدي -وليس الألفة العاطفية الإنترنتية- بالفعل المُهمة المُتقلبة للوقوع في الحب. لذلك، تبيّن أنّ الرومانسية الإنترنتية هي رومانسية تقليدية تمامًا، وذلك بعد مُراكمة البطلين لكل معرفتهما ببعضهما قبل أن يلعب لقائهُما دورًا صغيرًا جدًا إلى جانب ذلك. وأشكّ كثيرًا بأن شخصية ميغ رايان كانت لتعجب بتوم هانكس بقدرٍ أقل لو لم تقابله في

الحياة الواقعية. في الفيلم، كما في الحياة الواقعية، الجسدُ هو مَن يقوم بمهمة الانجذاب الرومانسيّ (وبالتالي الاجتماعيّ).

دعوني، إذًا، أعود إلى السؤال الذي بدأت به القسم، أي ما الذي يُميز نوع المخيال المُنتشر على الإنترنت؛ لمَ يمتلك هذه الصّلة مع خيبة الأمل وما الدور الذي يلعبه اللامُتجسّد في خيبة الأمل؟ لطالما اعتُبر بأنّ الحب يضع السيناريوهات المخياليّة حيز التنفيذ والتي تمنح بدورها موضوعه الغموض والقوّة. وعلى النقيض من الحكمة التقليديّة، فإن مخيالاً كهذا، بعيدًا عن كونه مُنفصلاً عن الواقع، هو على العكس من ذلك غالبًا ما يُثار بإيماءة، وهي طريقة تحريك وحمل جسد المرء في العالم. وكما تقول إثيل سبكتور بيرسون (Ethel Spector Person)، وهي مُحلّلة نفسيّة أمضت بعض الوقت في رصد الكيفية التي يتحدث بها المرضى عن الحب، إذ تقول: «إنّه كما لو أن شخصًا يشعل سيجارة في الريح، أو أن ترمي امرأة شعرها للخلف، أو أن تتحدث في الهاتف (أعتقد شخصيًا بأن مثل هذه الإيماءات 'تنبئ' بالكثير، إن لم تكن منبئةً بكل شيء، عن شخصية وتطلعات المرء الذي يتم مُلاحظته...[199]». وبعبارة أخرى، يمكن أن تُثير الإيماءات الجسديّة البسيطة الاستيهامات والمشاعر الرومانسية. يرى فرويد، مُستحضرًا أفلاطون، هذه القدرة على أن تكون مأخوذًا بتفاصيل مُتعذرة التفسير وتبدو غير عقلانيّة كنتيجة لحقيقة أنّنا في الحبّ، نُحب شيئًا مفقودًا. «إن السلطة الهائلة التي يبدو أن المُحب يمارسها على المحبوب يمكن تفسيرها جزئيًا بأن موضوع الحب قد استثمرَ غموض كلّ الأشياء المفقودة من الماضي[200]». وبعبارة أخرى، في التكوين الثقافيّ الخاصّ الذي عمل فرويد فيه، كان الحب والاستيهام متشابكين من خلال قدرتهما على دمج تجارب الماضي والحاضر ضمن تفاعلات ملموسة ومُجسّدنة.

(199) Person, Ethel Spector, 1988, Dreams of Love and Fateful Encoun- ters: the Power of Romantic Passion, New York: Norton, p. 43.
(200) Ibid., p. 114.

ومن هذا المنظور، فإنّ المخيال هو القدرة على استبدال التجربة «الواقعيّة» للموضوع الحقيقيّ من خلال الشعور بأحاسيس مشابهة لما قد تكون عليه في الحياة الواقعية. وبالتالي، فإنّ المخيال لا يُبطل الواقع، بل على العكس يتكئ عليه لأنه يعتمد على الأحاسيس والمشاعر والعواطف ليُظهر ما هو غائب. ولأن المخيال الرومانسيّ التقليديّ مُرتكزٌ على الجسد، فهو يصطنع التجربة ويمزج ويجمع الموضوع الحالي مع صورٍ وخبراتٍ موجودة في الماضي، ويُركز على بعض التفاصيل «الكاشفة» عن الآخر. أضف إلى ذلك، فبالنسبة إلى الموضوع الرومانسي ما قبل الإنترنت، فقد كان الحب يُثير المخيال من خلال سيرورة الأَمْثَلَة (idealization).

أن تحب كان يعني أن تُغالي في التقييم، أي أن تعزو إلى الآخر (الحقيقي) قيمة مُضافة. كان الحب يتمثل في فعل الأمثلة التي تجعل من الآخر شخصًا متفردًا[201]. وهكذا في الحب التقليديّ، فإن المخيال يتولد من خلال أربع سيرورات أساسية: الانجذاب القائم في الجسد؛ يحشد هذا الانجذاب العلاقات والخبرات السابقة للذات (حيث فهمَ فرويد هذه الخبرات السابقة على أنها خبرات نفسيّة ومتعلقة بالسيرة الذاتية بشدة، وقد نراها، مع بورديو، على أنّها خبرات اجتماعيّة وجمعيّة)؛ تحدث هذه السيرورة بدورها على المستوى شبه الواعي أو اللاواعي، وبالتالي تتجاوز الكوجيطو العقلانيّ؛ وأخيرًا، فإن الحب التقليدي يكاد بحكم تعريفه يُؤمثل الآخرَ؛ أي يعزو لشخص المحبوب قيمةً غالبًا ما تكون أعلى من قيمتنا. غالبًا ما تحدث هذه الأمثلة من خلال مزيج مما نعرفه وما لا نعرفه عن الآخر. يمكننا تفسير قدرة الحب على حشد الذات بهذه الطريقة من خلال استدعاء البراديغم البورديويّ الذي ينصّ على أن حبّ الآخر هو أن تُدرك (وبالتالي تحب) ماضي المرء وقدره الاجتماعيّ، كما أن القدر الاجتماعي، وفقًا

(201) Mitchell, Stephen A., 2003, Can Love Last? The Fate of Romance Over Time, New York: Norton, pp. 95, 104.

لبورديو، لا يتجلى في أي مكان أكثر من تجليه في الجسد، وعند الوقوع في الحب. فأن تحب هو أن ندرك ماضينا وتطلعاتنا الاجتماعيّة بشكل شهوانيّ وفي جسدِ شخصٍ آخر.

تؤكّد الأبحاث الأخيرة في علم النّفس المعرفيّ المتعلّقة بعمليّات اتّخاذ القرار على وجهة النّظر البورديويّة*، وأثبتت بالفعل وجود «**تفكير حدْسيّ**» أو ما يُطلق عليه علماء النفس المعرفيين بـ«**التشريح الرقيق**»؛ أي القدرة على إصدار أحكام سريعة وعاجلة بشأن الأشخاص والمُشكلات المؤسّسات. إنّ أحكامًا عاجلةً كهذه إنّما تنبعُ من سيرورات التفكير اللاواعي، ومن المقدرة على حشد الخبرات الماضية والتركيز على عدد قليل جدًّا من عناصر الموضوع الذي يجري الحكم عليه. وحينما نقعُ في الحب، فإنّنا نعيد استكشاف ونتعرّف على الأشخاص الذين راكمناهم في الماضي، ونركّز على قلّة من التفاصيل، وبالتالي نشكّل رؤية شاملة عن الآخر، لا رؤية متشظيّة. إنّ عُلماء النّفس المعرفيين ربما ينظرون إلى النموذج التقليديّ للحبّ وتمركزه على الجسد لا باعتباره فشلًا في إصدار حُكم، وإنّما بالأصحّ باعتباره الطريق الأكثر كفاءةً وسرعةً لعقولنا لاتّخاذ قرارٍ كهذا.

في هذه التشكيلة الاجتماعيّة والثقافيّة والمعرفيّة -أيْ تشكيلة الحبّ التقليديّ-، تتمثّل مشكلة الوقوع في الحبّ في تمكين مرور الحبّ التقليديّ العفويّ واللاعقلانيّ غالبًا إلى حبّ آخر مُستدام في الحياة اليوميّة. من ناحية أخرى، فإنّ المخيال الإنترنتيّ يطرح مشكلة جدّ مختلفة، والتي يمكن أن أُلخّصها على النحو التالي: هذا المخيال الإنترنتيّ يُطلق العنان للاستيهام، لكن مع ذلك يكبت المشاعر الرومانسيّة. يعملُ المخيال الإنترنتيّ من خلال مجموعتين من النصوص، الصورة والبروفايل، ومن خلال معرفة الشخص الآخر التي هي معرفة شفهيّة وعقلانيّة، أي إنّها معرفة قائمة على المقولات/ التصنيفات والإدراك، وليس على الأحاسيس.

---

* نسبةً إلى عالم الاجتماع الشهير بيير بورديو [المترجم]

كما يعملُ المخيال الإنترنتيّ من خلال مجموعة من السّمات التي لا تتعلّق بشخصٍ بعينِه، وإنّما بالأصح هي حصيلة لإسقاطات المرء على الآخر. وعلى حدّ قول دليل إرشاديّ للتعارف: «أغمض عينيك للحظةٍ. كوّن صورة ذهنيّة عنها [الشريكة]. كم يبلغ عمرها؟ وطولها؟ وما لون شعرها وعينيها؟ أيُّ شكلٍ لها؟ وربّما هذا السؤال أهمّ كثيرًا من صفاتها الجسديّة: أيّ شخصيّة هي تمتلكها؟[202]». إن سيرورة الاستيهام والبحث عن شخص ما هي إلّا سيرورة تحديد قائمة من السّمات المجرّدة وغير المُجسدنة سابقة على اللقاء الفعليّ -والذي بدوره من المفترض أن يتوافق مع النموذج المثاليّ المرغوب للشخص، استنادًا إلى معرفة الشخص باحتياجاته وسمات شخصيّته. على النّقيض من المخيال الرومانسيّ الذي كان قائمًا على الجسد والذي كان على غرار ما أسماه ميرلو-بونتي بالشعور (sentir)، فإنّ المخيال الإنترنتيّ هو في مرتبة الإدراك (connaître) الذي يُفرْغ الفهمَ من خلفيّته الوجوديّة.

يقدّم الإنترنت نوعًا من المعرفة التي لا يمكن استعمالها في فهمّ الشخص ككلّ؛ وذلك لأنّها معرفة غير مُجسدنة ومنفصلة عن المعرفة السياقيّة والممارسيّة للشخص الآخر. في فيلم (*Love in the Afternoon*) تقول أودري هيبورن للشخص الذي تحبه (غاري كوبر) إنّها «نحيفة جدًّا» ولها رقبة طويلة للغاية، وأذنان كبيرتان جدًا، وهو ما ردّ عليه قائلًا: «قد يكون الأمر كذلك، لكنّني أحبّ الطريقة التي تظهر بها كلّ هذه الأشياء معًا». إنّ اللقاءات الوجاهيّة لا يمكن اختزالها إلى مجموعة من السّمات؛ على الأصح، إنّها لقاءات «شموليّة» (holistic)، أي إنّنا فيها نعتني بالترابطيّة بين مجموعة كبيرة جدًا من الصفات، وليس بكلّ صفةٍ على حدةٍ. وما نُسمّيه على نحو شائع بـ«السحر» أو «الكاريزما» لدى شخص آخر يتكوّن على وجه التحديد من الطرق التي تُدمَج بها شتّى الصفات مع بعضها

(202) Edgar, Howard Brian and Howard Martin Edgar, 2003, The Ultimate Man's Guide to Internet Dating: the Premier Men's Resource for Finding, Attracting, Meeting, and Dating Women Online, Aliso Viejo, CA: Purple Bus, p. 12.

البعض وأدائها بصورة سياقيّة. وكما علّمنا هوسرل، فإنّ للأشياء علاقةً بالأشياء الأخرى لأنّها تُدرَك من خلال «جسدٍ مُدرِك ومتحرّك[203]». إنّ الجسد المَعيش، حينما يكون موصولًا بالعالم، تكون لديه خبرة انعكاسيّة، وهو شيءٌ يُسمّيه هوسرل بالمحسوسيّة (Empfindnisse). يقول هوسرل:

إنّ التجربة المُعاشة [Erlebnis] هي خبرة [Erfahrung]، حدثٌ حَساسيّ [Empfindung] وليس إدراكًا [Wahrnehmung]، وهي إيجادٌ للذات، وليس عثورًا على شيءٍ ما. إنّ المحسوسيّات هي تلك الأحداث الحساسيّة المميزة التي... تبزغ عند تقاطع الإحساسات اللمسيّة والإحساسات الحركيّة، وفي هذا التقاطع تحديدًا، حيث تُجتاز كلّ المسافات، يحصلُ التعاضدُ بين لحم الأشياء ولحم الجسد المَعيش[204].

لستُ بمتخصّصةٍ في هوسرل، لكن سأغامرُ بالإشارة إلى أنّ الحبّ يحصلُ بهذه الطريقة المعيّنة من مجابهة العالم. وهذا هو السّبب في أنّنا كثيرًا ما نقعُ في الحبّ هم أبعدُ ما يكونون عن أفكارنا المسبقة، وهو أيضًا سبب أنّنا حين وقوعنا في الحبّ نكون مستعدين للتغاضي عن عنصرٍ لا يتماشى مع توقّعاتنا، تحديدًا لأنّنا نهتمّ بالكُلّ، لا بالأجزاء.

اسمحوا لي أن أقول ذلك على شاكلة مختلفة، بالارتكاز مرّة أخرى إلى التقليد النظريّ لعلم النّفس المعرفيّ وإلى الأبحاث المتعلّقة بصنع القرار. لقد أُجريت أبحاثٌ مُثيرة للغاية على يد عالم النّفس المعرفيّ جونثان سكولر[205] (Jonathan W. Schooler)، والتي تُظهر أنّ الناس عندما يُطلب منهم أن يتذكّروا وجهًا في

(203) Welton, Donn, 1999, "Soft, Smooth Hands: Husserl's Phenom- enology of the Lived Body," in Donn Welton (ed.), The Body: Classic and Contemporary Readings. Malden, MA: Blackwell, pp. 38–56.
(204) Ibid., p. 45.
(205) Schooler, Jonathan W., Stella Ohlsson, and Kevin Brooks, 1993, "Thoughts Beyond Words: When Language Overshadows Insight," Journal of Experimental Psychology 122(2):166–83.

أذهانهم وأن يتعرفوا، بعد ذلك، على هذا الوجه داخل مصفوفة لأناس، فإنّهم يبلون بلاءً حسنًا. ومع ذلك، إذا طُلب من هؤلاء الناس أولًا أن يوصِّفوا هذا الوجه في كلماتٍ ومن ثمّ يتعرفون عليها، فإنّهم لا يبلون بلاء حسنًا. يُسمّى سكولر هذا الأثر بـ«التعتيم اللفظيّ» (verbal overshadowing)، أي تداخل السيرورات اللفظيّة مع السيرورات البَصريّة. من المحتمل أنّ السيرورات اللفظيّة على الأخصّ تتداخل مع تلك القرارات التي تقتضي منا استخدام «حدسنا» أو«بصيرتنا» أو إصدار حكم مفاجئ. بعبارة أخرى، هناك أشياء نقوم بها على نحو أفضل دون كلمات؛ أي دون تلفّظ عمّا نقوم به ولماذا نقوم به. أضِف إلى ذلك، لا تتداخلُ الكلماتُ فحسب مع القرارات المفاجئة، بل إنّ الإفراط في المعلومات يُقلّص، وليس يُزيد في واقع الأمر، من المقدرة على اتخاذ القرار السريع الذي يُحدّد الانجذاب الرومانسيّ[206]. تستخدمُ الأحكام العاجلة نوعًا من المعرفة «السريعة، والمقتصدة»؛ أي الحدّ الأدنى منها والذي يعتمد على «شارة» شخصٍ أو ظاهرةٍ ما؛ أي على العناصر الصريحة للأمور. وكي أعطيكم مثالًا على المقصود ههنا: أظهرت التجاربُ أنّه عندما تبيع ٦ أنواع من المربّى، فمن المرجح أن يشتري ٣٠٪ من جميع الأشخاص الذين يتوقفون عند الكشك مربى[207]؛ بينما عندما تضعُ ٢٤ نوعًا مختلفًا من المربى في الكشك الخاصّ بك، فمن المحتمل أن يشتري٣٪ فقط أيّ نوعٍ

---

(206) انظر:

Iyengar, Sheena and Mark R. Lepper, 2000, "When Choice is Demotivating: Can One Desire Too Much of a Good Thing?", Journal of Personality and Social Psychology 79(6): 995–1006; Klein, G., 1998, Sources of Power: How People Make Deci- sions, Cambridge, MA: MIT Press; Wilson, Timothy D. and Jonathan W. Schooler, 1991, "Thinking Too Much: Introspec- tion can Reduce the Quality of Preferences and Decisions," Journal of Personality and Social Psychology 60(2): 181–92; Schooler et al., "Thoughts Beyond Words"; Schwartz, Barry, 2000, "Self-Determination: The Tyranny of Freedom," American Psychologist 55(1): 79–88; Schwartz, Barry, Andrew Ward, John Monterosso, Sonja Lyubomirsky, Katherine White and Darrin R. Lehman, 2002, "Maximising Versus Satisfying: Happiness is a Matter of Choice," Journal of Personality and Social Psychology 83(5): 1178–97.

(207) Wilson and Schooler, "Thinking Too Much."

من المربى. والسبب بسيطٌ للغاية: فكلّما ازداد الاختيارُ، ازداد خطرُ الإفراط المعلوماتيّ الذي، بدوره، يتعارض مع المقدرة على إصدار أحكام سريعة الذي يقوم على القليل من المعلومات، لا الكثير منها.

وبالتالي، ليس المخيال الإنترنتيّ متعارضًا للواقع؛ إنّه متعارضٌ مع ضربٍ معيّن من ضروب المخيال القائم على الجسد وعلى الفكر الحدْسيّ (أو «التشريح الرقيق[208]»). والحال أنّ المخيال الإنترنتيّ يُبخِّس من المخيال الحدسيّ لأنّه رجعيّ، وإنّما لأنّه مخيال مُستقبليّ، وبالتالي فهو منفصلٌ عن معرفة الماضي الحدسيّة والمهارسيّة والضمنيّة للمرء. بالإضافة إلى ذلك، نظرًا لأنه يرتكز على كتلة من المعرفة الإدراكيّة القائمة على النّص، فإنّ التعتيم اللفظيّ يهيمنُ عليه؛ أي هيمنة لغلبة لُغة تتعارض مع سيرورات التعرّف البصريّ والجسديّ. أخيرًا، أود أن أضيف أنّه نظرًا إلى أنّ الإنترنت يجعلنا نرى سوقًا بأكملها من الخيارات الممكنة المتاحة لنا (لنقلها بعبارة فجّة: إنّه يمكن من تسعير التسوّق)، فإنّنا في المقابلة الفعليّة سنميلُ عادةً إلى تبخيس الشخص الذي نقابله، وليس تثمينه.

ولمّا كان المخيال الرومانسيّ التقليديّ متسمًا بالمزج بين الخيال والواقع، وكلاهما مرتكزان على الجسد وخبراته الماضية المُتراكمة، فإنّ الإنترنت يُقسِّم المخيال -كعالَم من المعاني الذاتويّة المولَّدة ذاتيًا- واللقاء مع الآخر، من خلال جعل الاثنين يحصلان في نقاط زمنيّة مختلفة. كما إنّ معرفة الشخص الآخر هي معرفة منقسمة أيضًا في كثير من الأحيان، لأنّ الشخصَ يُفهَم أولًا باعتبارها كيانًا نفسيًّا مبنيًّا ذاتيًّا، ثمّ يُفهَم كصوت، وفقط في الأخير يُفهم كجسد متحرّك وفاعل.

بالنسبة إلى الفيلسوف ميرلو-بونتي، فإنّ مثل هذا الشكل الخاص من المخيال

(208)عندما يقول جون أبدايك "إنّ القُبلة المُتخيّلة يسهل التحكّم بها، ويُستمتَع بها على نحو أكبر، وأقلّ فظاظة من القُبلة الفعليّة". فإنّه يحيلُ إلى فعلٍ للمخيّلة متجذّر في التجربة والخبرة؛ أي مع شخص قابله هو بالفعل. (استُشهد به في: p. 31 in John Updike, 2004, "Libido Lite," in The New York Review of Books, November 18, pp. 30–1).

هو بمثابة منبع للباثولوجيا. بالفعل، فإنّ المخياليّ والواقعيّ، وفقًا لميرلو-بونتي، لا يمكن فصلهما عن بعضهما البعض، وهذا ما يُشكّل الباثولوجيا[209].

بعد كلّ ما قيل، كيف لنا أن نفسّر إذن تشكّل العلاقاتَ على الإنترنت؟ يضم موقع Match.com ٩٠٠٠ حالة زواج. وفي حين أنّ هذا يُشكّل بلا شك جزءًا صغيرًا من إجمالي عدد الأشخاص الذين يستخدمون الإنترنت، بيد أنّه لا يزال يتعيّن على التحليل الجيّد أن يحاول فهمها وأن يفهم، بشكل عامّ، الروابط ذات معنى التي يتم تكوينها على الإنترنت ومن خلاله.

اسمحوا لي أنْ أعودَ إلى أرتميس مرّة أخرى، فهي المُستجية الأشدّ تعنتًا في اختيارها التي قابلتها إلى حد بعيد. سألتُها لماذا أثارها رجل معّين قابلته على الإنترنت. أجابت: «لقد تعلّق متعلق بمعرّفي... الأشخاص الذين يثيرون اهتمامي هم أولئك الذين يتمتّعون بكفاءة عاطفية كبيرة. إنّني أحتاجُ إلى شخص قادر على أن يرتبط بالجانب العاطفيّ منّي. مثلًا، كتبت على 'نفد صبري بالنسبة لمعظم الناس'. أحتاج إلى شخص ما يتعلّق بذلك، أن يحاول فهم مصدر هذا، ولماذا كتبته».

يُعدّ الإنترنت تكنولوجيا نفسانيّة فائقة؛ بمعنى أنّها تفترض سلفًا فهمًا نفسيًا للذات، وتحثّ على النمط النفسيّ للتواصل الاجتماعيّ. وقد تأكد هذا -ربما بدون قصد- من خلال دراسة كبيرة للعلاقات التي تشكلت على الإنترنت على يد عالميْ النفس الاجتماعيّ ماكينا جرين وجليسون، اللذين يحاججانِ بأنّ الناس يمكنهم أنْ يكونوا روابط ذات معنى على الإنترنت، لأن الإنترنت يمكّن من التعبير عما يسمونه بـ «الذات الأصليّة[210]». وفي سبيل تعريفهما للذات الأصليّة، لا

---

(209) انظر:

Phillips, James and James Morley (eds.), 2003, Imagination and Its Pathologies, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 191, 10.

(210) McKenna, Katelyn Y. A., Arnies Green, and Marci Gleason, 2002, "Relationship Formation on the Internet: What's the Big Attraction?" Journal of Social Issues 58(1): 9–31.

يستخدمان سوى تعريف كارل روجرز باعتبارها نوعًا من الذات غالبًا ما تكون مخفية عن المرء والآخرين ويتم التعبير عنها أيّما تعبير في اللقاء العلاجيّ. يقوم الباحثان ههنا بإعادة تأكيد أيديولوجيا اللغة المُتسيّدة في علم النفس.

إذن، اسمحوا لي أن أحدسَ بأنّ هؤلاء الأشخاص هم الذين يولون أهميّة خاصّة للتواصل اللفظيّ العاطفيّ، وهم أولئك الأكثر كفاءة في بناء علاقة خاصّة من خلال التلاعب العلنيّ بمشاعرهم وأنفسهم، وفي بناء علاقات تقتفي أثر النموذج العلاجيّ، وهم هؤلاء الذين يُظهرون ما أسميته في محاضرتي السابقة بالكفاءة العاطفيّة، وهم الذين من المرجح أن يبالغوا في تعظيم تكنولوجيا الإنترنت، مما جعل بالتالي الإنترنت بمثابة تكنولوجيا نفسانيّة حقًّا.

خاتمة: نقلة مكيافيليّة جديدة

عودٌ على بدءٍ. لقد أصبحُ علم النّفس طوال القرن العشرين مثلما يصفه كاستورياديس بـ«صهارة» (magma) للدلالات المخياليّة الاجتماعيّة: ويعني كاستورياديس بالصهارة/ الماجما أنّها شكلٌ مخياليّ يتخلّل المجتمع كلّه، ويوحّده ولا يمكن اختزاله إلى عناصره. فالمخيال الثقافيّ لعلم النّفس أضحى بمثابة «صهارتنا» المعاصرة. فمعانيه مُتقاسمَة جماعيًّا، وتُشكِّل حسّنا بالذات وطريقة اتّصالنا مع الآخرين.

وُلِد التحليل النّفسيّ من تقهقر الذات إلى المجال الخاصّ ومن إتخام المجال الخاصّ بالعواطف. إلّا أنّه بالاقتران مع لُغة الإنتاجيّة وتسليع الذات في حقل الصحّة العقليّة، فقد حوّلت القناعة النفسيّة الذات العاطفيّة إلى نصّ عموميّ وإلى أداءٍ داخل تشكيلة من المواقع الاجتماعيّة مثل الأسرة والشركة ومجموعات العمل والبرامج الحواريّة التلفازيّة والإنترنت. والحال أنّه لا يمكن أن يُفهَم تحوّل المجال العموميّ إلى ساحة لاستعراض الحياة الخاصّة والعواطف والحميميّات -وهي

الأمور التي وسمته على مدار العشرين عامًا الماضية- دون الإقرار بدور علم النّفس في تحويل الخبرات الخاصّة إلى نقاش عموميّ. يمثّل الإنترنت التطوّر الأخير في هذه العمليّة؛ إذ إنّه يفترضُ سلفًا ذاتًا نفسيّة يمكن أن تفهم نفسها من خلال النصوص، ويمكن أن تصنّف نفسها وتقيسها وتقدّمها وتؤدّيها بشكل علنيّ، وتتمثّل مشكلتها بالتحديد في كيفيّة تحويل هذا الأداء النفسيّ العموميّ العلنيّ إلى علاقة عاطفيّة خاصّة مرة أخرى.

ومن ثمّ، كما أشار أدورنو قبل أكثر من نصف قرن ونيف بقوّة، فالمؤسّسات المُتباينة يرتبطُ بعضها ببعض معًا في سيرورة تسليع الذات: فالقناعة النفسيّة، وأدبيّات مُساعدة الذات، وصناعة النصيحة، والدّولة، والصناعات العلاجيّة، وتكنولوجيا الإنترنت كلّها متضافرة معًا لتشكيل بنية الذات النفسيّة الحديثة لأنّهم كلّهم يتخذّون الذات باعتبارها الهدف الرئيسيّ لهم. إنّ هذا الانصهار المُستفحل لذخائر السّوق واللغات المتعلّقة بالحديث عن الذات أثناء القرن العشرين هي ما أسمّيه أنا بـ«الرأسماليّة العاطفيّة». حيث أصبحت العواطف، في ثقافة الرأسماليّة العاطفيّة، كيانات يمكن تقييمها وفحصها ومناقشتها والمساومة عليها وتقديرها كميًّا وتسليعها. وفي هذه العمليّة من اختراع ونشر مجموعة واسعة من النصوص والتصنيفات لإدارة الذات والتغيير منها، فقد ساهمت هي أيضًا في ذات مُعانية؛ أي خلق هويّة ينظّمها ويعرّفها نقصانها وعجزها النفسيّ، وهو ما يُدمَج مرّة أخرى في السّوق من خلال الأوامر المُلحّة بتغيير الذات وتحقيق الذات. والعكسُ بالعكس، فقد أشبعت الرأسماليّةُ العاطفيّةُ المُعاملاتِ الاقتصاديّة -بل مُعظم العَلاقات الاجتماعيّة في واقع الحال- باهتمام ثقافيّ منقطع النّظير بالإدارة اللغويّة للعواطف، ممّا جعل من العواطف بؤرة لاستراتيجيّات الحوار، والاعتراف، والحميميّة، وتحرير الذات.

والحال أنّني شردتُ ههنا عن إرث النظريّة النقديّة وعمّا أصبح تفسيرًا فوكويًّا مألوفًا لهذه السيرورة. فالديناميكيّة التي رسمت خطًّا مستقيمًا من المخيال

الفرويديّ إلى الإنترنت ليست ديناميكيّة إدارة ومراقبة شاملة لأنّها محفوفةٌ بالغموضِ والتضارب، ولأنّ اللغة والتقنيات نفسها التي العلاقات عُرضة للمساءلة ومنفتحة للتدقيق هي أيضًا التي جعلت تسليع الذات ممكنًا. ففي السيرورة التي قمتُ بتوصيفها، يكادُ يكون من المستحيل عمليًّا أن نميّز عقلنة وتسليع الذات عن مقدرة الذات على تشكيل ومُساعدة نفسها والانخراط في التداول والتواصل مع الآخرين. إنّه المنطقُ نفسه الذي جعل حوّل العواطف إلى شكل جديد من رأس المال، هو الذي جعل العلاقات عُرضة للمساءلة بصورة أكبر داخل الشركة. والتشكّل الثقافيّ الذي جعل النساء يُطالبن بمكانة متساوية في المجالين العامّ والخاصّ هو أيضًا نفسه الذي جعل الروابط الحميميّة فاترة ومُعقلنة وعُرضة للنفعيّة التامّة. والنّسق المعرفيّ نفسه الذي هدفَ إلى جعلنا نتحسّس الجوانب المُظلمة لأنفسنا و«نتضلّع» عاطفيًّا، هو أيضًا نفسه الذي ساهم في جعل العلاقات كيانات قابلة للقياس كميًّا وقابلة للاستبدال. في الواقع، كانت فكرة «تحقيق الذّات» -التي احتوت، ولا تزال تحتوي، على وعدٍ سياسيّ ونفسيّ بالسّعادة- مركزيّة بالنسبة إلى انتشار علم النّفس باعتباره نسقًا معرفيًّا سلطويًّا، وأيضًا بالنسبة إلى تغلغل واختراق ذخائر السوق داخل المجال الخاصّ.

وفي مواجهة هذا التشابُك المُربك للسيرورات المتناقضة للعقلنة والتحرّر وللمصالح والعواطف، وللمشاغل والهموم الخاصّة والشؤون العموميّة، فإنّ فوكو وزمرة واسعة من المنظرّين النقديين -كما أعتقدُ- سيكونون سعيدين بانهيار كلّ هذه التناقضات تحت وطأة سيرورات شاملة كهذه مثل «التسليع» أو «المراقبة»، أو لإخضاع المُتعة تحت مظلّة السّلطة. كما إنّ السوسيولوجيين ما بعد الحداثيين غير منزعجين من مثل هذه الحالات لأنّهم يحتفون بالغموض واللاتحديد. ومع ذلك، إذا كان هناك شيءٌ يمكنني أن أزعمه في ختام هذه المحاضرات، فهو أنّه حتى إذا كانت عقلنة الذات وتسليعها لا تزال مُندمجة، بشكلٍ لا محيد عنه، مع تحرّرها، فلا يمكننا أن نخلط أحدهما بالآخر. وتظلّ مهمّتنا ألّا

نشوّش السّلطة من أجل المتعة. ومع ذلك، حتى ونحن نسعى إلى الوضوح جاهدين، فإنّ تحليلنا يبقى مشعثًا لا محالة، لأنّه يجب أن يتعاطى مع مجالات وقيم اجتماعيّة هي متضافرة مع بعضها البعض بشكل يصعب فصله. وإذا كانت السوسيولوجيا قد دعتنا بصورة تقليديّة من أجل أنْ نُعمِل ذكاءنا ونستمسك بيقظتنا في فنّ التمييز (بين قيمة الاستخدام وقيمة التبادل؛ أو عالم الحياة أو استعمار علم الحياة، إلخ)، فالتحدي الذي ينتظرنا هو أن نمارس الذكاء نفسه في عالَم اجتماعيّ يهزم باستمرار بمثل هذه التفرقات [211]. إذا استعلمنا استعارة مايكل والزر مرّة أخرى، فلا بدّ أن تصبح مهمّة الناقد أقرب إلى إيماءة هاملت لأمّه عندما أعطاها الكأسَ لترى نفسها كما هي حقًّا في طويّة قلبها. «إنّ مهمّة الناقد... لا تختلف عن ذلك، لأن الكأس التي يرفعها/ ترفعها تناشد القيم والمُثل التي نتفق معها كلنا تلقائيًا، والتي نستحضرها نحن أنفسنا لحث الآخرين لأن يكونوا مسؤولين عن أفعالهم [212]». وحينما نرفع كأسًا كهذه، فنحن ملزمون بأن نرى صورة ضبابية.

ولقد حاولتُ، من هذا الموقف، أن أفحص المنطق الغامض الذي يربطُ العواطفَ برأس المال. وأيضًا من هذا الموقف، ومنه وحده على وجه التحديد، أتساءلُ إذا كان المنطق الغامض الذي تتبعته على مدار القرن العشرين لم يُشكَّل بصورة أحاديّة من قبل السوق. وبالفعل، إذا كانتِ الذاتُ الرأسماليّةُ المألوفة بإمكانها أن تتنقل، جيئةً وذهابًا، من «الاستراتيجيّ» إلى «العاطفيّ» المحض، فإنّ المشكلة الثقافيّة الأساسيّة في عصر الإنترنت وعلم النّفس، كما يبدو لي، تتمثّل في أنّه يصبح من الصعب للغاية أن تتنقل الذاتُ من الإستراتيجيّ عودًا إلى العاطفيّ.

---

(211) للاطّلاع على عمل متميز حول تشابك المال والمشاعر، انظر:

Viviana Zelizer, 2005, The Purchase of Intimacy, Princeton, NJ: Princeton University Press.

(212) انظر:

p. 128 in Eva Illouz, 1999, "That Shadowy Realm of Interior: Oprah Winfrey and Hamlet's Glass," International Journal of Cultural Studies 2(1): 109–31.

يبدو أنّ الفاعلين [الاجتماعيين] عالقون في الاستراتيجيّ رغمًا عن إرادتهم. ويُقدّم الإنترنت مثالًا صارخًا على ذلك الأمر. فتكنولوجيا الإنترنت لا تؤدي إلى إفقار الحياة الشخصيّة والعاطفيّة، وإنّما بالأصح تخلق إمكانات غير مسبوقة للتفاعل الاجتماعيّ والعلاقات الاجتماعيّة، ولكنها تفرغ هذه العلاقات من المنابع العاطفيّة والجسديّة التي ساعدتها حتى الآن على الاستمرار.

يُساعدنا السوسيولوجيّ جورجي أرديتي (Jorge Arditi) في فهم ما هو على المحكّ ههنا[213] وهو يناقش نظريّة جورج زيمل عن العمل. وفقًا لأرديتي، صاغ زيمل نظريّة عن الاغتراب بموجبها يكون الإفقار التدريجيّ للحياة الشخصيّة بمثابة عاقبة للفصل المتزايد بين الثقافة الذاتيّة والموضوعيّة، بين تجربتنا وعالم الموضوعات والأفكار الذي يُنتَج خارجنا. كما يوضّح أرديتي، بالنسبة إلى زيمل، عندما نخلق ثقافة موضوعيّة معقدة، نخسرُ الوحدة اللازمة لها لتكون ذات معنى. فالموضوع، بالنسبة إلى زيمل، يكون ذا معنى وجوديًا عندما تتوافق الذاتُ والموضوعُ. بهذا الصدد، فأن تحب، كما يشير أرديتي، يعني أن تدرك الآخر كليًا وبشكل مباشر. يعني هذا أنه ما من موضوع اجتماعيّ أو ثقافيّ يكمن بين العاشق والمعشوق، أي إنّه لا يوجد أيّ عنصر من عناصر العقل يلعب دورًا في تجربة الحبّ. هذه أفكار رومانسيّة ذائعة الصيت، لكنّني لا أعتقد أنّها يجب إهمايها ونبذها لمجرد أنّها رومانسيّة. فحينما نحبّ شخصًا ما، فإنّنا نُلحق بهذا الشخص معنى نابعًا من تجربته/ تجربتها ككلّ. وبالتالي، فالتجربة الفكريّة –وهي ما نظرَ إليه فيبر على أنّها ماهيّة العقلانيّة– تقدّم ولا بدّ مسافةً بين الذات والموضوع. بالنسبة إلى زيمل، أدّت العقلنةُ إلى زيادة معتبرة في المسافة بين الذات والموضوع. ويقدّم أرديتي ههنا فكرة مثيرة للغاية، مفادها أنّ المسافة الاجتماعيّة لا تنبعُ من غياب السّمات المشتركة، وإنّما من الطبيعة المجرّدة لهذه السّمات. أي إنّ التماسُف لا ينشأ

(213) Arditi, Jorge, 1996, "Simmel's Theory of Alienation and the Decline of the Nonrational," Social Theory 14(2): 93–108.

لأنّه لا قاسم مشترك بين الناس، وإنّما لأنّ الأشياء التي يتقاسمونها هي، أو لنقل أصبحت، مشتركة للغاية. بعبارة أخرى مختلفة قليلًا، أودّ الإشارة إلى أنّ التماسف ينشأ من حقيقة أنّ الناس الآن يتشاركون لغة مشتركة ومنمّطة للغاية. والعكس بالعكس، ينتجُ القُرب عن خصوصيّة وحَصريّة التشابهات المشتركة بين كيانيْن. وبهذا المعنى، يعني القرب تقاسُم «المعاني المولَّدة وجوديًّا». بعبارة أخرى، الأمرُ راجع لحقيقة أنّنا لدينا، إلى حدٍّ ما، تقانات ثقافيّة لتنميط العلاقات الحميميّة، وللحديث عنها وإدارتها على نحو مُنظَّم؛ الأمر الذي يوهِن مقدرتنا على القُرب، ويعيق الانسجام بين الذات والموضوع.

أعتقدُ أنّنا نشهدُ هنا تشكّلًا ثقافيًّا جديدًا، ربّما يكون مُعادلًا للتمزّق الكبير الذي أحدثه نيكولو مكيافيلي. فكما قد تتذكّرون، لقد حاجج مكيافيلي بأنّ السّلوك العموميّ والنجاح لا بدّ أن يظلّا مفصولين عن الأخلاق الشخصيّة وعن الفضيلة، وبأنّ القائد الجيّد عليه أن يعرف كيف يحسب تحرّكاته ويتلاعب بشخصيّاته على نحو يُظهره كريمًا ونزيهًا ورحيمًا (كلّ ذلك بجوار كونه مقتصدًا وداهيةً وقاسيًا). لربما كان مكيافيلي أوّل من صاغَ ماهيّة الذات الحديثة؛ أي قدرتها على أن تكون منقسمة بين مجاليْ الفعل العامّ والخاص، وعلى التمييز والفصل بين الأخلاق والمصلحة الذاتيّة والتنقّل جيئةً وذهابًا من الأولى إلى الأخرى. لقد حوّلت القناعةُ النفسيّة شروط هذه الازدواجيّة بين ذاتٍ أخلاقيّةٍ خاصة وسلوك إستراتيجيّ أداتيّ عموميّ لا أخلاقيّ. لذلك، ومن خلال الوسط الثقافيّ لعلم النفس، أصبح المجالان الخاصّ والعامّ متضافرين معًا، يعكسُ كلٌّ منهما الآخر، ويستوعب كلٌّ منهما طريقة عمل الآخر وطريقة تبريره، ويضمن دوام استخدام العقل الأداتيّ وتطبيقه على مجال العواطف، والعكس بالعكس؛ يصبح تحقيق الذات والمطالبة بحياة عاطفيّة تامّة بوصلة العقل الأداتيّ.

هل يجعلنا هذا الوضعُ أكثر ذكاءً وقدرةً على بلوغ أهدافنا؟ ربّما لم يحظَ أمير مكيافيلي بقبول السّلطات الأخلاقيّة في عصره، لكن كان من المفترض، على الأقل،

أن يكون أكثر مهارةً في إدارة الشؤون العاديّة. لكن، لديّ شكوكيّ الخاصّة. اسمحوا لي أن أشرحَ ما أعنيه بالإحالة إلى البحث الرائع الذي قام به عالمُ الأعصابِ أنطونيو داماسيو (Antonio Damasio) الذي فحص المرضى ممّن تدمّرت لديهم قشرة الجبيهة الأماميّة الباطنيّة* (خلف الأنف). وفقًا لعالم الأعصاب، فهذه منطقة مهمة للغاية في عمليّة صنع القرار. والأشخاص ممّن أصابوا عطبٌ كهذا هم عقلانيّون تمامًا، لكن تعوزهم القدرة على إصدار أحكام واتخاذ قرارات بناءً على العاطفة والحدْس (والحدْس يُفهَم ههنا باعتباره لا شيءَ سوى ثقافة متراكمة وخبرة اجتماعيّة). وهذه هي الطريقة التي يصفُ بها داماسيو في كتابه **خطأ ديكارت** (*Descartes' Error*) عملية محاولة تحديد موعد مع مريض مصاب بمثل هذا العطب الدماغيّ:

اقترحتُ موعدين متباينين، كلاهما في الشهر المقبل وبضعة أيام فقط هي ما تفصل بين بعضهما البعض. سحب المريضُ دفتر مواعيده وبدأ راجعًا إلى التقويم. كان السلوك الذي أعقب ذلك لافتًا للنظر -وهو السلوك الذي شهده العديد من المحققين. فلأكثر من نصف ساعة، عَدّد المريضُ المؤيّدة والمعارضة لكلا الموعدْين: ارتباطات مسبقة، الاقتراب من ارتباطات أخرى، ظروف أرصاديّة [جويّة] مختلفة، وأيّ شيء آخر يمكن أن يفكّر فيه المرء بخصوص موعد بسيط. لقد أخذنا عبر تحليل مملّ للتكلفة والعائد، وعبر تخطيط لانهائيّ ومقارنة لا ثمرة من ورائها للخيارات والعواقب المُحتملة. وتطلّب الأمرُ قدرًا هائلاً من الانضباط للاستماع إلى كل هذا دون قلْب الطاولة وإخباره بالتوقّف(214).

هذا الشخص الذي يحاول أن أن يتخذ قرارًا عقلانيًا بشأن موعده هو من يمكن أن أسميه بالشخص الأحمق المُفرط في العقلانية، إنه شخص تدمرت مقدرته على

---

* ventromedial prefrontal cortex.

(214) Damasio, Antonio R., 1994, Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain, New York: Putnam Publishing Group, pp. 193–4.

الحكم والتصرف وبالأخير الاختيار من قبل تحليل التكلفة والعائد، وبالموازنة العقلانية للخيارات التي تخرج عن نطاق السيطرة.

بالطبع، إن قصة داماسيو هي قصّة حرفيّة، بيد أنّنا يمكن أن نستعملها استعمالًا مجازيًا لتأويل كلّ ما قمتُ بمناقشته في المحاضرات الثلاث: فأنا أتساءل إذا كانت السيرورة التي قمت بتوصيفها لا تتمتع بهذه الخاصية التي تجعلنا حمقى مفرطي العقلانية. وكما حاولتُ أن أقترح، فإننا منقسمون بصورة متزايدة بين العقلانية المفرطة التي سلعنت الذات وعقلنتها، وبين عالم خاص تهيمن عليها الاستيهامات المولَّدة ذاتيًّا. إذا كانتِ الأيديولوجيا هي ما يجعلنا نحيا داخل التناقضات بسعادةٍ، فلستُ متأكدةً من أنّ أيديولوجيا الرأسماليّة على القيام بذلك بعد الآن. لربّما وصلت الثقافةُ الرأسماليّةُ إلى مرحلة جديدة: ففي حين أنّ الرأسماليّة الصناعيّة وحتى المُتقدّمة مكنّت واقتضت ذاتًا منشطرة، منتقلةً بسلاسةٍ من حقل التفاعلات الإستراتيجيّة إلى حقل التفاعلات المنزليّة، ومن الاقتصاديّ إلى العاطفيّ، ومن الأنانيّة إلى التعاونيّة -إلّا أنّ المنطق الداخليّ للرأسماليّة المُعاصرة مختلفٌ: فليس الأمر مقتصرًا على أنّ ثقافة التكلفة – العائد للسّوق تُستخدَم الآن فعليًّا في كافّة التفاعلات الخاصّة والمنزليّة فحسب، بل يبدو أيضًا أنّه أصبحَ من الصّعب بشدّة الانتقال من أحد سجّلات الفعل (الاقتصاديّ) إلى آخر (الرومانسيّ). وتؤثّر هيمنة العقلانيّة المُفرطة بدورها على القدرة على الاستيهام بحدّ ذاتها. ففي مناقشته للفيلم الأخير لستانلي كوبريك، **عيونٌ مغلقةٌ على اتّساعها** (*Eyes Wide Shut*)، يقول سلافوي جيجك: «ليس الأمر في أنّ الاستيهام يمثّل هاوية الإغواء العَويصة التي تهدّد بابتلاعك، ولكن على العكس تمامًا: فالاستيهام أجدب في نهاية المطاف[215]». فلم تكن الاستيهاماتُ قطّ غزيرة ومتعدّدة في ثقافةٍ تقوم على الدّوام بهندستها لكنّها قد تصبحُ جدباء لأنّها تُصبح منفصلةً عن الواقع، وتُنظَّم

(215) Zˇ izˇek, Slavoj and Glyn Daly, 2004, Conversations with Zˇ izˇek, Cambridge: Polity, p. 111.

بصورة متزايدة داخل عالَم مُفرط في العقلانيّة من الاختيار والمعلومات حول السّوق.

إيفا إيلوز

حميميّات باردة

تشكيل الرأسمالية العاطفية

فكّر السوسيولوجيّون في الحداثة، بصورة تقليديّة، من حيث حلول الرأسماليّة، وصعود المؤسّسات الديمقراطيّة السياسيّة، أو من حيث القوّة الأخلاقيّة لفكرة الفردانيّة، بيد أنّهم لم يلتفتوا كثيرًا إلى حقيقة أنّه إلى جانب المفاهيم المألوفة لفائض القيمة والاستغلال والعقلنة ونزع السّحر أو تقسيم العمل، فإنّ كثيرًا من السرديّات السوسيولوجيّة الكُبرى للحداثة قد تضمّنت، بصورةٍ ثانويّة، على قصّة أخرى: ألا وهي توصيفات أو تصورات مجيء الحداثة من حيث العواطف. لنأخذ قليلًا من الأمثلة الصارخة والتي لا يُلقى لها بال، فإيتيقا فيبر البروتستانتيّة تنطوي، في لُبّها، على أطروحة حول دور العواطف في الفعل الاقتصاديّ؛ لأنّ القلق الذي تحثّه ألوهيّة مبهمة يقعُ في قلب النشاط المسعور لرائد الأعمال الرأسماليّ. كما تضمّن الاغتراب عند ماركس -الذي كان مركزيًّا في تفسير علاقة العامل بصيرورة العمل وإنتاجه- على إيحاءاتٍ عاطفيّة قويّة، كما الحال حينما ناقشَ ماركس، في كتابه المخطوطات الاقتصاديّة والفلسفيّة، العمل المُغترب بوصفه فقدان للواقع؛ فقدان الصّلة بالموضوع، على حدّ تعبيره. وعندما استُحوِذَ على «اغتراب» ماركس -وحُرِّفَ- على يد الثقافة الشعبيّة، فأغلبُ الظّنِّ أنَّ ذلك قد حصل بسبب آثاره العاطفيّة المترتبة عليه: فالحداثة والرأسماليّة كانتا مغتربتين بمعنى أنهما خلقا شكلًا من الخَدر العاطفيّ الذي عزلَ الناس عن بعضهم البعض، وعن مجتمعهم، وعن ذواتهم العميقة.


ISBN:978-603-91630-1-5

WWW.PAGE-7.COM